3 1761 06971504 3

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/derjdischegott00elbo

(28)

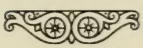
Schriften
herausgegeben von der
Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

Grundriß
der
Gesamtwissenschaft des Judentums

Der jüdische Gottesdienst
in seiner
geschichtlichen Entwicklung

von

Ismar Elbogen



Leipzig
Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H.
1913

Der jüdische Gottesdienst

in seiner

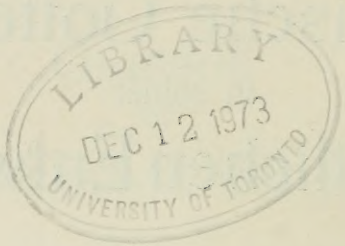
geschichtlichen Entwicklung

von

Ismar Elbogen

Leipzig
Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H.
1913

BM
660
E5



Die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums überläßt den Herren Autoren die Verantwortung für die von ihnen ausgedrückten wissenschaftlichen Meinungen.

Dem Andenken meiner Eltern

Vorwort.

In den wiederholten Ankündigungen des „Grundrisses der Gesamtwissenschaft des Judentums" war das mir übertragene Teilwerk zuerst als Liturgik, später als Geschichte des Gottesdienstes oder des Synagogenkultus angezeigt. Der nunmehr vorliegende Band trägt einen anderen Namen. Der Wechsel des Titels ist nicht willkürlich, sondern von methodischer Bedeutung. Der Plan, eine Liturgik, d. i. die Lehre von den Kunstformen des Gottesdienstes und ihrer Anwendung im religiösen Leben zu schaffen, mußte rasch aufgegeben werden. Heutzutage, wo die Frage der Gestaltung des Gottesdienstes von den religiösen Parteien so heiß umstritten wird, ist es unmöglich, ein solches Buch zu schreiben, ohne das Prinzip der Neutralität, welches die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums zu befolgen sich verpflichtet hält, zu durchbrechen. Die Geschichte des Gottesdienstes wiederum, wenn sie nicht lediglich eine Aneinanderreihung von Notizen aus der Vergangenheit, sondern, wie es ihre Aufgabe ist, in anschaulicher Weise das Charakteristische der verschiedenen Entwicklungsstufen bieten sollte, konnte für die Lösung der gestellten Aufgabe nicht ausreichen, sie durfte nur einen Abschnitt des Buches bilden und mußte in einer systematischen Beschreibung des Inhalts und der Erscheinungsformen des Gottesdienstes ihre Ergänzung und Grundlegung finden.

Die Aufgabe des Buches war durch seine Zugehörigkeit zum Grundriß bestimmt. Es mußte, ohne sich in der Kleinarbeit zu erschöpfen und ohne Fachgelehrsamkeit vorauszusetzen, auf der Grundlage wissenschaftlicher Forschung eine umfassende systematische Bearbeitung seines Gegenstandes bieten, nicht so sehr in der Menge und Neuheit der Einzelergebnisse wie in der Herausarbeitung eines Gesamtbildes seine Bedeutung suchen. Daher ist auf die Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung, auf Feststellung der Terminologie und Erklärung der technischen Ausdrücke der größte Wert gelegt. An Vorarbeiten fehlt es auf unserem Gebiete nicht, allein so weit ich sehe, haften sie alle zu sehr an den Einzelheiten, sie behandeln die zahlreichen Gebete und Bräuche sehr eingehend, gewähren jedoch keinen Überblick über das Ganze. Demgegenüber

war mein Bestreben darauf gerichtet, den Gottesdienst als Einheit anschaulich und greifbar in die Erscheinung treten zu lassen. Die Erforschung der Einzelheiten ist für das Verständnis des Gottesdienstes von nicht zu unterschätzender Bedeutung und verleiht dem Gesamtbilde erst die richtige Färbung, sie ist auch überall nach den besten zugänglichen Quellen unternommen, dennoch durfte ihre Darstellung nicht Selbstzweck sein, sondern mußte so eingeschränkt werden, daß die Symmetrie des Ganzen nicht gestört wurde. Besonders in dem Abschnitt über die Organisation mußte darauf geachtet werden, die berührten fremden Gebiete nur so weit heranzuziehen, wie für das Gesamtbild des Gottesdienstes unbedingt notwendig war. Die Auswahl und Abgrenzung wird manchem willkürlich erscheinen, der Kundige wird vieles für überflüssig erachten, was er vorfindet, anderes, was ihm wichtig erscheint, vermissen. Sicherlich wird mancherlei verfehlt sein, aber es kommt bei diesem ersten Versuch nicht so sehr auf die Einzelheiten wie auf das Prinzip der Anlage und ihre Durchführung im großen an.

Das Bestreben, den Gottesdienst als Ganzes zu erfassen und zur Darstellung zu bringen, hat auch nach einer anderen Richtung zur Abweichung von der Überlieferung geführt. In den bisherigen Bearbeitungen und im Denken der Fachgenossen steht in erster Reihe der Piut. Das ist im vorliegenden Buche nicht der Fall. Wer es aufschlägt, um eine lückenlose Übersicht über Paitanim und Piutim zu finden, wird arg enttäuscht sein. Aber eine solche Arbeit gehört in die Literaturgeschichte, hier waren die Dichter und ihre Werke nur so weit zu berücksichtigen, als sie auf die Gestaltung des Gottesdienstes von Einfluß waren. Wenn man das Auge über die Grenzen des deutschen Ritus hinaus richtet und sich von den hier im 19. Jahrhundert geführten Kämpfen nicht den Blick trüben läßt, muß man von der bisherigen Überschätzung der Bedeutung des Piut für den Gottesdienst zurückkommen. Hingegen ist dem Grundstock der Gebete, den Stammgebeten, die größte Aufmerksamkeit gewidmet, insbesondere ihrer Entwicklung in der ältesten Zeit, in die uns die zunehmende Bekanntschaft mit dem alten palästinischen Ritus immer deutlichere Einblicke gewährt. Vieles konnte noch nicht aufgehellt werden; es wäre ein Gewinn für die Wissenschaft, wenn die ungelösten Probleme die Anregung zur weiteren Erforschung der Stammgebete brächten. Weitgehende Berücksichtigung hat auch die Neuzeit gefunden, nicht nur, weil wir ihr nahestehen und der

dauernde Kampf uns ihre Bestrebungen ständig ins Gedächtnis ruft, sondern weil in ihr nach einer langen Periode des Stillstandes zum ersten Male seit mehr als tausend Jahren der Versuch zu einer wirklichen Entwicklung und Neugestaltung, zur Erzeugung geschichtlichen Lebens vorliegt. In der Bewertung der angeführten Tatsachen werden nicht alle Leser meine Meinung teilen, vielen wird sie parteiisch erscheinen, aber ich gebe mich der Erwartung hin, daß auch wer zu einer anderen Stellungnahme gelangt, mein Bestreben, die wissenschaftliche Objektivität zu wahren, anerkennen wird.

Das Buch setzt voraus, daß der Benutzer das Gebetbuch zur Hand hat und mit seinem Inhalt vertraut ist; es will weder ein Kommentar noch ein Quellenverzeichnis zum Gebetbuch sein, nur als Mittel zum Verständnis seiner Entstehung und seines Aufbaus soll es dienen. Die Nachrichten, die es über die Abweichungen der einzelnen Gebete bringt, sind in dem Bestreben gesammelt, möglichst die älteste Form der Gebete oder der gottesdienstlichen Einrichtungen erkennen zu lassen. Neue unbekannte Gebete sind nicht herangezogen und nur so weit berücksichtigt, wie sie in den letzten Jahren in Zeitschriften veröffentlicht worden sind. Eine übergroße Fülle von Einzelheiten zu bringen, verbot der Wunsch, den gesamten Stoff in einem einzigen Bande zu behandeln.

Die Darstellung des Gottesdienstes erstreckt sich über das ganze Gebiet, in dem er ausgebildet worden ist. Allein es liegt in der Natur der Sache, daß die in Deutschland herrschende Überlieferung zugrunde gelegt und vorzugsweise berücksichtigt worden ist, zumal die weitaus überwiegende Mehrzahl der Juden ihr folgt. Jedoch ist keine große Ritusgruppe vernachlässigt worden, die wichtigsten Gebetbücher aller Länder wurden zu Rate gezogen. Zur Vollständigkeit des Bildes hätte ein Eingehen auf die Gebetordnung der Samaritaner und der Karäer gehört. Allein abgesehen davon, daß die Disposition des Ganzen dadurch empfindlich gestört worden wäre, haben beide Sekten nur jüngere Bestandteile des Ritus aufgenommen, es ist aus dem von ihnen ausgebildeten Gottesdienst für die Gestaltung der Gebete in jener Zeit, als sie sich vom Judentum loslösten, wenig zu lernen.

Die Darstellung des Textes findet ihre Ergänzung in den Anmerkungen, die ebenfalls kurz gehalten sind und an Umfang nicht über den in einem Grundrißwerke angebrachten Rahmen hinausgehen. Die Anmerkungen stehen in engem Zusammenhang mit dem Texte, sie enthalten Begründungen und Quellenbelege für die ausgesprochenen

Anschauungen und angeführten Tatsachen, sie bieten ferner Ergänzungen und die Verbesserung einiger übersehener Druckfehler. In den Anmerkungen findet der Leser auch Hinweise auf abweichende Meinungen. Eine Polemik ist in den meisten Fällen vermieden. Gegen ältere Anschauungen hätte sie wenig Zweck, da dieselben von einer ganz anderen Grundlage ausgehen; auch auf neuere Anschauungen ist nur dann ausdrücklich Bezug genommen, wenn ihre Widerlegung infolge ihrer weiten Verbreitung unumgänglich war. In den Anmerkungen sind in Ergänzung der vor jedem Paragraphen angegebenen wichtigsten Literatur Monographien über Einzelfragen nachgetragen. Der Kürze halber ist vielfach auf umfassende Werke, wie Schürers Geschichte oder die Jewish Encyclopedia verwiesen worden, die sehr reichhaltige Literaturangaben bringen.

Der Entschuldigung bedarf die sehr mangelhafte und nicht konsequente Transkription der hebräischen Worte. Mit Rücksicht auf die vielen Mitglieder unserer Gesellschaft, denen die wissenschaftliche Art der Umschreibung nicht geläufig ist und darum unverständlich bleiben würde, wurde die in jüdischen Kreisen übliche Transskription gewählt. Da diese in neuerer Zeit nicht konsequent geblieben ist, waren Widersprüche nicht zu vermeiden.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, allen denen zu danken, die mich bei dieser Arbeit gefördert haben. Vor allen muß ich meinen verehrten Lehrer Israel Lewy in Breslau rühmend nennen. Obwohl sein Name in den Literaturangaben nur einmal erscheint, rühren doch viele vorgetragene Anschauungen von ihm her: während der Dauer von zwanzig Jahren habe ich in seinen Vorlesungen und im persönlichen Verkehr so viele Belehrung und Anregung von ihm empfangen, die diesem Buche zugute gekommen sind, daß ich ihm auch an dieser Stelle meinen ehrerbietigsten Dank ausspreche. Meinen Freunden Felix Perles in Königsberg und H. P. Chajes in Triest habe ich für mancherlei Förderung zu danken, auch Herr Oberlehrer Dr. Fiebig in Gotha hat mich durch einzelne Bemerkungen und Winke verpflichtet. Um die Korrektur des Buches hat sich Herr Dr. N. M. Nathan in Hamburg mit gewohnter Bereitwilligkeit in unverdrossener Mühewaltung verdient gemacht. Bei der Bearbeitung des Registers stand mir Herr stud. phil. Woskin zur Seite.

Berlin, im September 1913.

I. Elbogen.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort . . . . . VII—X
Verzeichnis der Abkürzungen . . . . . XV—XVI

A. Einleitung . . . . . 1—13

§ 1. Umgrenzung des Stoffes 1
§ 2. Geschichtliche Entwicklung des Gottesdienstes . . 1—4
§ 3. Sprachgebrauch . . . . . 4—10
§ 4. Quellen und Literatur . . . . . 10—13
§ 5. Anordnung des Stoffes 13

B. I. Abschnitt:
Beschreibung des jüdischen Gottesdienstes . . 14—231

Kap. I. Der tägliche Gottesdienst . . . . . 14—106
A. Das Morgengebet . . . . . 14—98
§ 6. Das tägliche Morgengebet . . . . . 14—16
§ 7. Das Schma und seine Benediktionen . . . . . 16—26
§ 8. Die Tefilla I. (Komposition) . . . . . 27—41
§ 9. Die Tefilla II. (Wortlaut) . . . . . 41—60
§ 9a. Die Keduscha . . . . . 61—67
§ 9b. Der Priestersegen . . . . . 67—72
§ 10. Die Tachanunim . . . . . 73—81
§ 11. Die Semirot . . . . . 81—87
§ 12. Die ersten Benediktionen . . . . . 87—92
§ 12a. Das Kaddisch . . . . . 92—98
B. Die übrigen täglichen Gebete . . . . . 98—106
§ 13. Das Minchagebet . . . . . 98—99
§ 14. Das Abendgebet . . . . . 99—106

Kap. II. Der Gottesdienst an ausgezeichneten Tagen . . . . . 107—154
A. Der Sabbatgottesdienst . . . . . 107—122
§ 15. Eingang des Sabbats . . . . . 107—112
§ 16. Das Morgengebet am Sabbat . . . . . 112—115
§ 17. Das Musafgebet . . . . . 115—117
§ 18. Das Minchagebet . . . . . 117—120
§ 19. Sabbatausgang . . . . . 120—122
B. Wochentage mit festlichem Charakter . . . . . 122—132
§ 20. Die Neumondstage . . . . . 122—126
§ 21. Fasttage . . . . . 126—130
§ 22. Chanukka und Purim . . . . . 130—132

Seite

C. Die Festtage . . . . . 132—154
§ 23. Die Wallfahrtsfeste . . . . . 132—140
§ 24. Die ernsten Feste . . . . . 140—154
A. Das Neujahrsfest . . . . . 140—149
B. Der Versöhnungstag . . . . . 149—154

Kap. III. Vorlesung und Auslegung der Bibel 155—205
§ 25. Die Vorlesung aus der Tora . . . . . 155—174
§ 26. Die Vorlesung aus den Propheten . . . . . 174—184
§ 27. Vorlesung aus den Hagiographen . . . . . 184—186
§ 28. Die Übersetzung der Schriftvorlesung . . . . . 186—194
§ 29. Die Schriftauslegung . . . . . 194—198
§ 30. Gebete vor und nach der Schriftvorlesung . . . 198—205

Kap. IV. Die synagogale Poesie . . . . . 206—231
§ 31. Allgemeines . . . . . 206—208
§ 32. Der Piut . . . . . 208—212
I. Die Piutim für die Benediktionen des Schma:
A. Im Morgengebete . . . . . 210—212
B. Im Abendgebete 212
II. Die für die Tefilla bestimmten Poesien: . . . 212—220
A. Keroba . . . . . 212—215
B. Sonstige Einschaltungen in die Tefilla . . 215—220
III. Sonstige Piutim 221
§ 33. Die Selicha . . . . . 221—231

C. II. Abschnitt:

Geschichte des jüdischen Gottesdienstes . . . 232—443

Kap. I. Die Zeit der Stammgebete . . . . . 232—279
§ 34. Die Anfänge des regelmäßigen Gemeindegottesdienstes . . . . . 232—244
§ 35. Der Gottesdienst in der tannaitischen Zeit: I. Vor der Zerstörung des Tempels . . . . . 245—250
§ 36. Der Gottesdienst in der tannaitischen Zeit: II. Nach der Zerstörung des Tempels . . . . . 250—260
§ 37. Der Gottesdienst in der amoräischen Zeit . . . 260—271
§ 38. Die Erweiterungen und Ausschmückungen der Stammgebete . . . . . 271—279

Kap. II. Die Zeit des Piut . . . . . 280—393
§ 39. Der Piut . . . . . 280—305
§ 40. Die wichtigsten Paitanim: I. Bis Kalir einschließlich 305—319
§ 41. Die wichtigsten Paitanim: II. Die Nachahmer Kalirs 319—339
§ 42. Die wichtigsten Paitanim: III. Spanier . . . . . 339—353
§ 43. Gebetbücher und Gebetordnungen . . . . . 353—377
§ 44. Der Einfluß der Mystik auf den Gottesdienst . . 377—393

Seite
Kap. III. Die Neuzeit . . . . . 393—443
§ 45. Die ersten Reformen im Gottesdienste . . . . . 394—411
§ 46. Die Reformbewegung auf ihrem Höhepunkte . . 411—430
§ 47. Die Reformbewegung außerhalb Deutschlands . . 430—443

D. III. Abschnitt:

Organisation des jüdischen Gottesdienstes . . 444—510
Kap. I. Die gottesdienstlichen Gebäude . 444—476
§ 48. Namen, Alter, Verbreitung und Lage der Bethäuser 444—453
§ 49. Bauart der Bethäuser . . . . . 453—469
§ 50. Innere Einrichtung der Bethäuser . . . . . 469—476
Kap. II. Die gottesdienstliche Gemeinde . 477—492
§ 51. Gemeinde und Synagoge . . . . . 477—482
§ 52. Die Beamten der Gemeinde . . . . . 482—492
Kap. III. Der gottesdienstliche Vortrag . 493—510
§ 53. Vorbeter und Gemeinde . . . . . 493—502
§ 54. Der gottesdienstliche Gesang . . . . . 502—510
Anmerkungen . . . . . 511—580
Namen- und Sachregister . . . . . 581—619

Verzeichnis der wichtigsten Abkürzungen.

Für biblische Bücher sind die üblichen Abkurzungen gewählt. Für Talmud (b. = babyl., j. = paläst.): Ab. Sar. = Aboda Sara, B. B. = Baba Batra, B. Mez. = Baba Mezia, Ber. = Berachot, Chag. = Chagiga, Er. = Erubin, Git. = Gittin, Jeb. = Jebamot, Ker. = Keritot, Kidd. = Kidduschin, Meg. = Megilla, Men. = Menachot, Neg. = Negaim, Pes. = Pesachim, R. ha Sch. = Rosch ha Schana, Sanh. = Sanhedrin, Schabb. = Schabbat, Schebu. = Schebuot, Seb. = Sebachim, Taan. = Taanit, Tam. = Tamid.

Abudr. = Abudraham, Kommentar zu den Gebeten.
Achtzehng. = Elbogen, Geschichte des Achtzehngebets.
Amr. = סדר רב עמרם גאון, ed. Warschau.
Amr. Mx. = Marx, Untersuchungen zu Amr.
Amr. Fr. = Amr., herausg. von S. Frumkin, 2 Bde.
C. B. = Steinschneider, Catalogus librorum hebr. in bibliotheca Bodleiana.
Chan. = Komm. des R. Chananel im Talmud b., ed. Wilna.
Chill. = Müller J., חלוקם מנהגים בין בני בבל לבני ארץ ישר׳.
Eschk. = ס׳ האשכול, ed. Auerbach.
Frk. = Ritus von Frankreich.
G. V. = Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge, II. Aufl.
Gajj. = Isaak ibn Gajjat חלכות, ed. Bamberger.
Geon. = Ginzberg L., Geonica, 2 Bde.
Germ. = Ritus von Deutschland.
Graetz = Graetz H., Geschichte der Juden, 11 Bde.
Hag. Maim. = הגהות מיימוניות
Hal. Ged. = חלכות גדולות, ed. Hildesheimer.
JE = The Jewish Encyclopedia, 12 Bde.
JQR = The Jewish Quarterly Review.
Isr. Mon. = Israelitische Monatsschrift (Beilage zur „Jüdischen Presse").
It. = Ritus von Italien.
Itt. = ס׳העתים, ed. Schor.
Jüd. Zeitschr. = Geiger Abr., Jüd. Zeitschrift für Wissenschaft u. Leben.
Litg. = Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie.
Levy = Levy, J., Neuhebräisches Wörterbuch, 4 Bde.
Maim. = Maimonides משנה תורה
Manh. = ס׳ המנהיג, ed. Berlin.
Mech. = Mechilta, ed. Friedmann.
Meg. Taan. = Megillat Taanit, ed. Neubauer.
Midr. Tann. = Midrasch Tannaim, ed. Hoffmann.
MS = Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.

OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.
Or Sar. = ס' אור זרוע, ed. Shitomir, 2 Bde.
Orch. Ch. = ס' ארחות חיים, I, ed. Florenz.
P. d. R. E. = פרקי דר' אליעזר
Pal. = Palästinischer Ritus.
Pard. = ס' הפרדס לרש"י, ed. Konstantinopel
Pers. = Ritus von Persien.
Pes. d. R. K. = פסיקתא דר' כהנא, ed. Buber.
Pes. rabb. = פסיקתא רבתי, ed. Friedmann.
r. = Midrasch rabba zum Pentateuch und den Megillot, ed. Wilna.
Ratner = Ratner B., אהבת ציון וירושלים
REJ = Revue des Études Juives.
Ri = Zunz, Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes.
Riv. Isr. = Rivista Israelitica.
Rom. = Ritus der Balkanländer.
S. Olam = Seder Olam (rabba), ed. Neubauer.
S. P. = Zunz, Die synagogale Poesie der Mittelalters.
Sch. Ar. = Schulchan Aruch, 4 Bde.
Sch. L. = שבלי לקט, ed. Buber.
Schürer = Schürer, Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bde.
Seph. = Ritus von Spanien.
Sifra = ספרא דבי רב, ed. Weiß.
Sifre = ספרי דבי רב, ed. Friedmann.
Sof. = מסכת סופרים, ed. Müller.
Stud. = Elbogen, Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes.
Straalen, van = v. Straalen, Catalogue of the Hebrew Books in the British Museum.
T. d. B. El. = תנא דבי אליהו, ed. Friedmann.
Tanch. = Midr. Tanchuma, ed. Buber.
Tos. = Tosefta, ed. Zuckermandl.
Tos. = תוספות zum b. Talmud.
V. = מחזור ויטרי, ed. Hurwitz.
Vulg. = Verbreitete Version der Tefilla.
Yem. = Ritus von Yemen.
ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
Zedner = Zedner, Catalogue of Hebrew Books in the British Museum.
ZfHB = Zeitschrift für hebräische Bibliographie.

A. Einleitung.

§ 1. Umgrenzung des Stoffes. Aufgabe des vorliegenden Buches ist die Darstellung des Gottesdienstes, wie er in den jüdischen Gemeinden sich entwickelt hat. Wir denken heute beim Worte Gottesdienst zunächst an Andacht und Gebet. Im jüdischen Gottesdienste nehmen aber auch die Vorlesungen aus der Schrift und ihre Erläuterungen eine wichtige Stellung ein; wir werden daher nicht nur von Gebeten, sondern auch von der Verkündigung der Schrift, nicht nur von Erbauung, sondern auch von Belehrung zu reden haben. Die gottesdienstlichen Veranstaltungen der Gemeinde sind ferner mit gewissen äußerlichen Erfordernissen verbunden, sie setzen eine Organisation und Versammlungsstätten, fungierende Beamte und eine bestimmte Art des Vortragswesens voraus. Alle diese Punkte sollen in die Darstellung mit einbezogen, in ihrem Werdegang und in ihren geschichtlichen Veränderungen vorgeführt werden. Hingegen sollen die theologischen Fragen, die das Gebet betreffen, und die kasuistischen Erörterungen über seine Handhabung uns nicht beschäftigen. Ausgeschlossen sollen ferner zwei andere Gebiete bleiben. Zunächst das Gebiet des Opferdienstes, wenn auch der Opferkultus vielfach von Gebeten begleitet war. Sodann das große Gebiet der privaten Andacht, des Gebetes des einzelnen; es mag sich dabei um ganz persönliche Angelegenheiten handeln, wie Tisch- und Nachtgebet, oder um religiöse Feiern, die sich in einer gewissen Öffentlichkeit vollziehen, wie bei Geburt, Trauung, Tod.

§ 2. Geschichtliche Entwicklung des Gottesdienstes. Der jüdische Gottesdienst hat in der Religionsgeschichte eine ganz hervorragende Bedeutung. Er war der erste, der, völlig losgelöst vom Opfer, als Gottesdienst mit dem Herzen עבודה שבלב bezeichnet werden durfte. Er hatte sich aber ebenso von allen anderen

Äußerlichkeiten, von besonderen geweihten Andachtsstätten und Priestern wie überhaupt von allem Beiwerk befreit, er war ein rein geistiger Gottesdienst und konnte, da zu seiner Einrichtung nichts weiter gehörte, als der Wille einer verhältnismäßig kleinen Gemeinde, mit Leichtigkeit über die ganze Welt verbreitet werden. Er war ferner der erste Gottesdienst, der mit großer Regelmäßigkeit stattfand; nicht nur an Sabbaten und Festen, sondern an allen Tagen des Jahres wurde er gehalten, und so verlieh er dem ganzen Leben eine tiefe Weihe, die um so nachhaltiger wurde, als das tägliche Gebet, Morgen- und Abendandacht, durch den Brauch der Gemeinde sich gar bald auch zur Gewohnheit des einzelnen ausbildete, selbst wenn er sich nicht unter der Gemeinde befand.

Der jüdische Gottesdienst hatte nicht immer dieselbe Gestalt wie heute, er war weder so lang noch so kompliziert. Sowohl das Gebet als Ganzes wie auch die einzelnen Gebete haben sich im Verlaufe der Zeiten sehr verändert, „die heutige Liturgie ist das Produkt einer tausendjährigen Entwicklung" (Zunz). Von einer festbestimmten Liturgie konnte anfangs keine Rede sein, die Gebete waren nicht niedergeschrieben, nur dem Inhalte nach fixiert, der Wortlaut blieb dem freien Ermessen des Vorbeters überlassen. Das Gemeindegebet war kurz, ihm folgte die stille Andacht des einzelnen. Diese ist allmählich ganz zurückgedrängt worden, aus dem öffentlichen Gottesdienst verschwunden. Die ältesten Gebete durften nicht lang, sie mußten ferner schlicht und einfach sein, Schwierigkeiten in der Sprache und im Aufbau waren völlig ausgeschlossen. Als diese Gebete eingebürgert waren, erfuhren sie, ohne daß es bemerkt wurde, stetig Erweiterungen; das Bedürfnis nach Erneuerung, veränderte Geschmacksrichtung, Einflüsse von außen, der Brauch einzelner Frommer waren dabei maßgebend. Die Erweiterungen bestanden in breiterer, wortreicherer Ausführung der vorhandenen Gedanken, in Einfügung von kleineren oder größeren Stücken der Heiligen Schrift, in poetischen Ausschmückungen des bestehenden Textes. Das waren Zusätze von geringer Ausdehnung, von großer Schlichtheit in der Form, von leichter Verständlichkeit im Ausdruck. So bildete sich allmählich ein Bestand an Gebeten heraus, die das ganze Jahr hindurch — wenn auch an einzelnen Tagen mit kleinen Abweichungen — zur Verwendung kamen, und die, da sie an den alten Kern der Gebete sich eng anschlossen, S t a m m g e b e t e genannt werden.

Vom fünften oder sechsten Jahrhundert, etwa von der Zeit ab, wo das Aufschreiben der Gebete gestattet wurde, kamen auch andere Erweiterungen auf, freie poetische Schöpfungen, Bearbeitungen religiöser Lehren, insbesondere der Festgedanken. Man nannte diese Poesien mit einem hebraisierten griechischen Worte Piut (פיוט). Mit dem Piut trat ein sehr bewegliches Element in die Liturgie ein, das die größte Mannigfaltigkeit hervorrief. Der Kunstgeschmack und die religiösen Anschauungen bestimmten seine Form und seinen Inhalt, beide wechselten sehr nach Ländern und Jahrhunderten. Der Piut war durchaus freiem Ermessen überlassen, für seinen Inhalt und für seine Form gab es weder Vorschriften noch Grenzen, durch ihn wurde der Gottesdienst ausgedehnt und recht kompliziert, durch ihn entstanden auch die zahlreichen Abweichungen der Länder und Gemeinden, die man als besondere Riten (מנהג) bezeichnete. Die Schicksale der Juden und die Erfindung des Buchdrucks fingen an, diese Verschiedenheiten ein wenig zu vereinfachen, da kam durch die Mystik ein neues Element in den Gottesdienst, das ihn stark beeinflußte und nicht immer zum Guten, sie brachte neue Vorstellungen, neue Zusätze, neue Erweiterungen, sie verschob die Anschauungen über das Gebet, rückte Nebensächliches in den Vordergrund, ließ Wichtiges zurücktreten. Auf die Masse der Gebete wurde mehr Wert gelegt als auf die Korrektheit ihres Wortlauts; jüngere Zutaten, kleinliche Bräuche wurden mit großer Sorgfalt gepflegt, während man die Stammgebete vernachlässigte, die Sitten der Betenden verwildern ließ. Erst infolge der Kritik der Mendelssohnianer und der Reformer vor hundert Jahren sind die Bestrebungen aufgekommen, die sich die Veredlung und Läuterung des Gottesdienstes zum Ziele setzten. Der wieder erweckte Sinn für das Schlichte, Erhabene und Weihevolle hat auf dem Gebiete des Gottesdienstes ein reiches und lohnendes Arbeitsfeld gefunden; seitdem ist von allen Richtungen an der Verbesserung und Vereinfachung des Gottesdienstes gearbeitet worden. Bezogen sich die Ausstellungen zunächst auf die äußere Form, so machten sich infolge der Umgestaltung der bürgerlichen Verhältnisse der Juden und der Fortschritte der theologischen Forschung bald neue Ansprüche geltend. Für die Landessprache wurde sowohl in den Gebeten als auch in den Vorträgen ein weiter Spielraum gefordert. Wie die gesamte Überlieferung unterlagen auch die Stammgebete der Kritik; soweit sie im Inhalt oder im Ausdruck dem Zeitbewußtsein nicht

entsprachen, wurde mit Änderungen oder Beseitigung der Texte vorgegangen. Die Gebetbücher der Reformgemeinden nahmen eine grundsätzlich verschiedene Gestalt an, seit ihrem Aufkommen wurde das Gebet Gegenstand außerordentlich heftiger Kämpfe, die noch heute mit Leidenschaft geführt werden.

§ 3. Sprachgebrauch. Die Stetigkeit des jüdischen Gottesdienstes machte eine Gebetordnung notwendig, führte zur Entstehung der Liturgie. Das Wort *λειτουργεῖν* ist in der griechischen Bibel die Übersetzung des hebräischen שרת, *λειτουργία* in den jüngeren biblischen Büchern gleich עבודה. Liturgie bezeichnet demnach den Dienst im Heiligtume, in erster Reihe den Dienst der Priester, den Opferdienst. Die Bedeutung des Wortes hat dann dieselbe Wandlung durchgemacht, wie sein hebräisches Vorbild, wie dieses wurde es vom materiellen auf den geistigen Kultus übertragen לעבדו זו תפלה אתה אומר זו תפלה או אינו אלא עבודה ת״ל בכל לבבכם וכי יש לך עבודה בלב הא מה ת״ל ולעבדו בכל לבבכם זו תפלה „der Gottesdienst im Herzen, das ist das Gebet", heißt es im alten Midrasch (Sifre Dt. § 41, 80 a). So ist im Sprachgebrauch der rabbinischen Literatur עבודה die zusammenfassende Bezeichnung für Gottesdienst geblieben, während „Liturgie" in die christliche Theologie überging und erst neuerdings wieder in den Sprachgebrauch der Synagoge eingeführt wurde, häufig freilich in der engeren Bezeichnung für die vom Rabbiner (im Gegensatz zum Vorbeter) vorgetragenen Gebete.

Die Bibel ist an Bezeichnungen für „beten" oder „Gebet" ziemlich reich; in der gottesdienstlichen Literatur wird auch nicht eine von ihnen in dem gleichen Sinne verwendet, sie haben fast alle mit der Zeit eine veränderte Bedeutung angenommen. Einen zusammenfassenden Ausdruck für die gesamte Liturgie gibt es nicht, jedes Stück derselben hat nach seinem Inhalt einen eigenen Namen. Im Talmud und zum Teil noch im gaonäischen Zeitalter werden die Benennungen mit großer Genauigkeit auseinandergehalten, erst in späterer Zeit sind sie vielfach durcheinander geworfen worden.

Die Grundform des Gebets heißt ברכה. Der Ausdruck geht auf II. Chr. 20 26 עמק ברכה כי שם ברכו את ד׳ zurück, in Neh. 9 5 ist ברכה neben תהלה bereits in dem neuen technischen Sinne gebraucht. ברכה kommt von ברך, das ursprünglich auf die Knie fallen heißt, dann aber Fürbitte tun, segnen und schließlich bei der Be-

deutung Gott preisen, rühmen anlangt (Piel und Part. pass. Kal). So bezeichnet auch ברכה das Lob- und Dankgebet und hat stets hymnischen Inhalt. Die ברכה hat eine bestimmte Form טיפס ברכות oder מטבע של ברכה (j. Ber. I 8. 3 d). Das Vorbild dafür gaben die zahlreichen Lobpreisungen der Psalmen, insbesondere die Doxologien am Schlusse der Bücher des Psalters (41 14. 72 18 u. ö.). Feste Regeln für die Formulierung der ברכה stellten die ersten Amoräer (III. Jahrhundert) auf, bald wird die Erwähnung des Gottesnamens (שם), bald die des Königtums Gottes (מלכות) als unentbehrlich gefordert; so ist die übliche Formel entstanden בריך אתה ד׳ אלהינו מלך העולם. Es gibt kurze Benediktionen מטבע קצר (j. Ber. das.), die sich auf einen Satz beschränken, wie die Benediktionen bei Genüssen und bei Erfüllung religiöser Pflichten; diese fangen nur mit ברוך an. פתיחות בברוך. Andere wiederum führen den Namen lange Benediktionen מטבע אריך, das sind meist die Gebetstücke im engeren Sinne, die nicht nur mit ברוך beginnen, sondern auch einen Schluß חתום (Ber. Ende) oder חתום (b. Ber. 12 b, j. das.) mit בריך haben. Dieser Schluß heißt ebenfalls ברכה εὐλογία, Eulogie, wie die LXX die Chronikstelle übersetzt, und hat die Form בריך אתה ד׳. Daher kann auch eine Bibelstelle (פסיק) als ברכה dienen, wenn sie nur einen entsprechenden Abschluß durch eine Eulogie erhält (z. B. Ps. 120 usw. in Taan. II). Solche Eulogien gibt es auch am Schluß von Bittgebeten, daher der Name des wichtigsten Bittgebets שמונה עשרה ברכות. Wo mehrere ברכות, d. h. eine Reihe von Gebetstücken, aufeinanderfolgen, soll nur die erste mit בריך beginnen, die anderen, die auf sie folgen (ברכה הסמוכה לחברתה) nicht. Diese Regel erleidet aber wie die erste zahlreiche Ausnahmen, wahrscheinlich ist sie jünger als viele derartige Gebete, auf die sie infolgedessen nicht Anwendung finden konnte (vgl. j. Ber. das.). Hat ein Gebet, ברכה, einen längeren Text, dessen Gedankengang sich vom Ausgangspunkt entfernt, so muß der letzte Satz vor der Eulogie wieder zum Ausgangspunkt zurückführen (סמוך לחתימה מעין הפתיחה).

Neben ברכה haben wir den Ausdruck תפלה (von התפלל), der Bittgebete bezeichnet. התפלל, der Grundbedeutung nach Gott zum Richter anrufen, wird in der Bibel für Bitt- und Dankgebete verwendet. Im Talmud wird התפלל aram. צלי, תפלה aram. צלותא ausschließlich für das Schemone-Esre-Gebet gebraucht, das Bittgebet εὐχαί schlechthin. In nachtalmudischer Zeit aber bezeich-

nete man mit תפלה jedes Bittgebet, jede Fürbitte, wofür im Talmud der Ausdruck רחמים ותחנונים verwendet wird. Freilich gebrauchte man dann תפלה wie in der Bibel auch für jede Art von Gebet, selbst für Lob- und Dankgebete. ברכות ותפלות, die als von den Männern der großen Versammlung gegeben angesehen werden (b. Ber. 33 a), bezeichnen demnach den ganzen Umfang der Gebete. Der Titel der ältesten erhaltenen Gebetordnung ist סדר תפלות וברכות, wofür auch kürzer סדר תפלה, סדור תפלות gesagt wird, woraus sich dann wiederum die Bezeichnungen für das Gebetbuch herausgebildet haben, das „Siddur", in manchen Gegenden „Tefilla" heißt.

סדר bedeutet feste Ordnung, bestimmte Reihenfolge, im prägnanten Sprachgebrauch auch „Pensum"; alle diese Bedeutungen könnte es in unserem Zusammenhang ebenfalls haben. Allein im Neuhebräischen und in den Targumim wird es häufig angewendet, um, wo von einem größeren Komplex die Rede ist, „das Zusammen von" anzudeuten, z. B. Gen. 1 14 ואת הכוכבים Targ jer. ות סדר כוכביא, und ist im Deutschen dann gar nicht zu übersetzen. In der ältesten bekannten Stelle, wo סדר bei Gebeten vorkommt, b. R. ha Sch. 17 b bedeutet סדר תפלה den Inhalt eines e i n z e l n e n Gebets. Auch סדר, סדרא ohne Zusatz wird zur Bezeichnung der „Gesamtheit der Gebete" angewendet. Desgleichen kommen Derivate des Verbums סדר (Pi., Hif.) hebr. und aram. im Zusammenhang mit dem Gebet vor und bedeuten „Gebete vortragen", „Gebete verfassen". Die enge Verbindung des Stammes סדר mit den Gebeten hat ihren besonderen Grund. Das entsprechende biblische Wort ערך, im Targum stets durch סדר wiedergegeben, wird unter anderem mit dem Objekt מלין verbunden (Hi 32 14); Ps. 5 4 בקר אערך לך ואצפה, wo es ohne Objekt steht, muß es nach dem Zusammenhange „beten" bedeuten. Diesen Bedeutungswandel hat סדר nebst allen seinen Derivaten ebenfalls durchgemacht, sie sind in eine geradezu unlösliche Verbindung mit den Ausdrücken für Gebet eingetreten. So sind סדר und סִדּוּר die technischen Namen für G e b e t o r d n u n g e n geworden.

Daneben bürgerte sich eine weitere Sammlung unter dem Namen M a c h s o r ein. מחזור ist von חזר „periodisch wiederkehren" abgeleitet. Das Wort wird in erster Reihe beim Kalender verwendet; infolgedessen heißt der Jahreszyklus oder der große astronomische Zyklus, der einen Zeitraum von 19 Jahren umfaßt, מחזור לבנה. Ursprünglich bezieht sich also „M a c h s o r" auf den Kreislauf des

Jahres, und dann heißt Machsor auch ein Buch, das sich mit dem Kalenderwesen beschäftigt. Die Übertragung auf das Gebetbuch treffen wir zuerst in der syrischen Kirche an, wo מחזרתא das Brevier bedeutet. In der jüdischen Literatur bezeichnet es die wiederkehrende synagogale Ordnung. Die ältesten Machsor mögen Kalender gewesen sein, denen nach dem Kreislaufe des Jahres die Anordnungen für die Gebete beigegeben waren; als aber der Piut zunahm, trat der Kalender in den Hintergrund, nur der Name blieb, der von ihm herrührt, das Machsor brachte hauptsächlich Stammgebete und Piutim. Wer ganz genau sein wollte, nannte die Sammlung תפלות (של) מחזור. Siddur und Machsor sind nicht Gegensätze, schließen einander nicht aus, Machsor ist das Weitere, das Umfassendere. Siddur enthält gewöhnlich nur die Stammgebete, während Machsor auch die poetischen Beigaben bietet, im Siddur sind die Vorschriften und Erläuterungen über den Gottesdienst kurz, im Machsor ausführlicher und durch manche verwandte Gebiete erweitert. Der Sprachgebrauch hat sich so gestaltet, daß Machsor zur Bezeichnung der Festgebete (Stammgebete nebst Piut) dient, während die Zusammenfassung aller Stammgebete Siddur heißt; in neuerer Zeit werden dem Siddur bisweilen auch Piutim für die ausgezeichneten Sabbate beigegeben.

Gebetsammlungen sind innerhalb des Judentums verhältnismäßig jung, in alter Zeit herrschte die Anschauung, daß Gebete nicht schriftlich aufgezeichnet werden durften, „wer Gebete aufschreibt, versündigt sich, als würde er die Tora verbrennen". Erst nach dem Abschluß des Talmuds, als die Not gezwungen hatte, die anderen Zweige der traditionellen mündlichen Lehre zu Papier zu bringen, wurden Gebete ebenfalls niedergeschrieben, erst nach dem sechsten Jahrhundert wurden sie gesammelt, „zur Zeit des Traktats Sofrim kann das Dasein von Gebetsammlungen nicht mehr bezweifelt werden". Doch waren das noch nicht Gebetbücher im heutigen Sinne, vielmehr blieb recht viel in ihnen noch unbestimmt und freiwillig, dem wechselnden Brauche überlassen. Hierin schufen die Gelehrten Wandel, indem sie Gebetordnungen verfaßten. Sie bauten sie auf ein Wort R. Meirs (um 150) auf, daß ein jeder verpflichtet sei, 100 Benediktionen an jedem Tage zu sprechen (b. Men. 44 b, j. Ber. IX 2 13 b). So sind die Gebetbücher recht lange nach dem Prinzip der מאה ברכות angeordnet worden. Die älteste derartige Sammlung, die viel zitierten מאה ברכות des Gaon Natronai (ca. 860) ist jüngst wiedergefunden und

von L. Ginzberg veröffentlicht worden. Von Gebetbüchern ist das älteste erhaltene das vom Gaon Amram (ca. 875) nach Spanien gesandte, סדר רב עמרם גאון, רסיד העמרמי; es erschien zu Warschau 1865, der Text wurde nach Handschriften verbessert und ergänzt von A. Marx im Jahrbuch der jüd. liter. Gesellschaft, V, 1907. Neben ihm ist der Siddur Saadjas (892—942) zu nennen, der, zuerst viel beachtet, später in Vergessenheit geriet, erst neuerdings wieder aufgefunden wurde, aber noch immer der Veröffentlichung harrt. So blieb es einige Jahrhunderte hindurch Sitte, daß große Gelehrte ihren Siddur abfaßten. Daraus gingen die umfangreichen Machsor-Sammlungen hervor, das bekannteste und auch inhaltreichste Werk dieser Art ist von Simcha ben Samuel aus Vitry (um 1100) angelegt und Machsor Vitry genannt; im Kreise Raschis entstanden, ist es der beste Zeuge der alten französischen Gebetordnung. Das Machsor Vitry, von S. D. Luzzatto entdeckt, ist erst in jüngster Zeit durch den Druck veröffentlicht worden (Berlin 1889—93). Raschis Siddur selbst, der wohl Anordnungen über die Gebete enthält, aber nicht die Texte, ist in den letzten Jahren veröffentlicht worden. (Berlin 1911).

Aus der überreichen Fülle des Inhalts der Machsor lösten sich kleinere Schriftgattungen los, die besonderen Werken anvertraut wurden, z. B. סליחות, קינות. Dadurch, daß der Piut sich Bürgerrecht innerhalb des Gottesdienstes erworben hatte, wurden die Sammlungen recht stark, ihm ward der größte Teil des Machsors eingeräumt, und da er innerhalb der Gemeinden in zahllosen Variationen verwendet wurde, führte er eine überaus große Mannigfaltigkeit in der Liturgie herbei. Durch die Überhandnahme des Piut ganz besonders kam es zur Scheidung der Riten, denn jede Gemeinde hielt auf ihren Brauch מנהג. Kleine Abweichungen wiesen auch schon die Stammgebete auf, aber sie waren unbedeutend, für den nicht geschulten Blick unmerklich. Die Hinzufügung der poetischen Einlagen hingegen hat eine durchgreifende Verschiedenheit des Gottesdienstes, besonders des festtäglichen, innerhalb der einzelnen Länder herbeigeführt. Die Gemeinden wählten die Piutim völlig nach ihrem Belieben und Geschmack, in benachbarten Orten traf man verschiedenen Minhag (Ritus) an, Wanderungen und Vertreibungen führten mitunter gänzlich abweichende Elemente zur Einheit zusammen, nicht gar zu selten wurden die Werke eines Dichters in der Ferne zu Ehren gebracht, während man sie in der Heimat vernachlässigt hatte. Es

würde hier zu weit führen, alle einzelnen Riten und lokalen Verschiedenheiten aufzuzählen — Zunz führt ihrer mehr als 60 an — zumal die meisten im Laufe der Zeit, zum Teil unter dem Einfluß des Buchdrucks, wieder verschwunden sind; wir werden uns mit der Erwähnung der wichtigsten begnügen, deren Gebetbücher wir in unsern Untersuchungen ständig berücksichtigen.

Grundsätzlich sind zwei Ritusgruppen zu unterscheiden, der Ritus von Palästina und derjenige von Babylonien. Sie wichen bereits in den Stammgebeten vielfach voneinander ab, von beiden sind in der talmudischen Literatur Spuren vorhanden. In unveränderter Form jedoch ist keiner von beiden auf uns gekommen, der palästinische Ritus ist fast völlig verdrängt worden, wie alle jüdischen Institutionen und Traditionen sind auch die Gebete von Babylonien aus sehr stark beeinflußt worden, so daß selbst diejenigen Riten, welche zur palästinischen Gruppe gerechnet werden, in den Stammgebeten zumeist das babylonische Gepräge tragen. Zeugen des palästinischen Ritus sind der Traktat Sofrim (ed. Müller, Wien 1875 = Sof.) Saadjas Siddur (= Sa.) sowie zahlreiche in der Genisa zu Kairo gefundene, in den letzten fünfzehn Jahren veröffentlichte Fragmente. Ferner gehören zur palästinischen Gruppe

1. der deutsche Ritus (= Germ.) der in zwei Abteilungen, eine westliche מנהג אשכנז und eine östliche מנהג פולין zerfällt, wobei die Grenze durch die Elbe gebildet wird. Dabei ist aber zu beachten, daß die aus Deutschland und Polen vertriebenen oder ausgewanderten Juden ihre Gebetordnung in die neue Heimat mitnahmen, so daß wir sie auch in Ländern wie Italien, England, im Orient und in Amerika finden. Die ersten Drucke des מנהג אשכנז reichen nach Italien bis 1490 zurück, die des מנהג פולין erschienen Prag 1512—1522. Mit dem deutschen ist der altfranzösische Ritus verwandt, der durch das Machsor Vitry (= V.) vertreten ist; er kam, infolge der Vertreibung der Juden aus Frankreich (XIV. Jahrhundert), früh außer Übung und hat sich nur in drei italienischen Gemeinden, in Asti, Fossano, Moncalvo (אפ״ב) erhalten.

2. der italienische מנהג ארטליאני oder römische מ׳בני רומי, auch Ritus der Wälschen (מ׳הלועזים genannt = It.); vielleicht die älteste Abzweigung des Ritus von Palästina, die erste Gebetordnung in einem fremden Lande. Für diesen Ritus besitzen wir die beste Ausgabe mit der vortrefflichen Analyse von S. D. Luzzatto (מבוא למחזור בני רומא)

Livorno 1856, 2 Bände, die erste Ausgabe erschien Soncino und Casalmaggiore 1485—86. Der Ritus ist auf Italien und wenige Gemeinden der Türkei beschränkt geblieben.

3. der romanische, besser rumelische oder griechische Ritus (מ׳ארץ יון, מ׳רומניא = Rom.), ursprünglich in den Balkanländern überhaupt und noch heute in vereinzelten Bethäusern auf Korfu gebräuchlich, ist dem italienischen in den Stammgebeten sehr verwandt. Vollständige Exemplare gehören zu den größten Seltenheiten, die erste erhaltene Ausgabe erschien Venedig 1524, eine zweite Konstantinopel 1574. — Auch der babylonische Ritus ist nicht in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten geblieben, schon Amram, sein ältester Vertreter, weicht vom Talmud vielfach ab. Amrams Gebetordnung = Amr. kam nach Spanien und so wurde

4. der Ritus dieses Landes, der sepharadische (מ׳ספרד = Seph.), der wichtigste Zeuge der babylonischen Gebetordnung; freilich hat derselbe zahlreiche Veränderungen erfahren, und der spanische Ritus selbst war nicht zu allen Zeiten und in allen Gemeinden gleich. Da die spanischen Juden nach ihrer Vertreibung zum größten Teil nach Portugal auswanderten, nannte man sie Portugiesen, ihren Ritus den portugiesischen; bei ihrer späteren Auswanderung in die verschiedensten Länder dreier Erdteile haben sie ihren Ritus überallhin verbreitet; den alten orientalischen Ritus, der zumeist an den babylonischen sich angelehnt hatte, haben sie völlig verdrängt. Die erste Ausgabe des spanischen Gebetbuches erschien Venedig 1524. Eine besondere Unterabteilung dieses Ritus ist derjenige von Yemen, der in seinen Gebetbüchern (תכלאל) stark von Maimonides beeinflußt ist; eine gute Ausgabe erschien Jerusalem 1901.

5. Den Übergang zwischen den beiden Gruppen bilden die provenzalischen Gemeinden Avignon, Carpentras, Montpellier (= Prov.), die, wie in allen Zweigen der jüdischen Literatur, auch in der gottesdienstlichen sowohl dem französischen wie dem spanischen Einfluß unterworfen waren.

§ 4. Quellen und Literatur. Die Quellen für die Geschichte des Gottesdienstes fließen recht spärlich. Aus alter Zeit sind aufgeschriebene Gebete nicht erhalten, selbst die ältesten auf uns gekommenen Gebetsammlungen liegen erst in jüngeren Überarbeitungen vor, von denen keine über das zwölfte Jahrhundert zurückreicht. Für die vorhergehende Zeit sind wir auf die zerstreuten Notizen angewiesen,

denen wir in beiden Talmuden, in den Miraschim und ihren Erklärern sowie in den Responsen und Schriften über synagogale Institutionen begegnen. Sie sind nicht sehr reichhaltig, überdies weder zusammenhängend — vollständige Gebete sind im Talmud nirgends mitgeteilt — noch immer sicher datierbar. Die Zeit wirklicher Entwicklung der Stammgebete ist verhältnismäßig kurz und liegt fast völlig jenseits der Grenze unserer Quellen; wo die schriftlichen Nachrichten beginnen, liegt auch der Gottesdienst in seinen Grundzügen bereits fest. Die älteste zusammenhängende Quelle ist der Traktat Sofrim, um ca. 600 entstanden, aus den nächsten Jahrhunderten sind dann die § 3, S. 8 erwähnten Gebetsammlungen zu nennen. Aus dem hohen Mittelalter sind von besonderer Bedeutung Maimunis Mischne Tora (1180), der nicht nur alle Bestimmungen über den Gottesdienst, sondern am Ende des ersten Buches auch die Texte der Gebete סדר תפלות כל השנה bietet. Aus derselben Zeit stammt das [עילם] מנחת des Abraham ben Nathan ha Jarchi aus Lunel, der auf seinen Reisen die Bräuche von Nordfrankreich und Spanien kennen gelernt hatte und reiche Nachrichten darüber mitteilt. Das gleiche Verfahren macht die halachischen Werke der folgenden zwei Jahrhunderte so wertvoll, die שבלי לקט des Zidkia ben Abraham Rofe (ca. 1250) aus Rom, ארחות חיים des Aaron ha Cohen (ca. 1300) aus Narbonne, אורח חיים, den ersten Teil der ארבעה טורים des Jakob ben Ascher (ca. 1330) aus Toledo. Dazu kommt der eingehende Kommentar zum Gebetbuch von David Abudraham (1340) aus Sevilla. Alle diese Schriften sind wichtige Zeugen für die Gebetordnung und den Gebettext ihrer Heimatländer, ziehen auch zur Vergleichung vielfach Nachrichten aus der Fremde heran. Die Minhagimliteratur des folgenden Jahrhunderts bietet für den Wortlaut der Gebete wenig, um so mehr für die Ordnung des Gottesdienstes. Dasselbe gilt vom Schulchan Aruch. Für die folgende kabbalistische Periode sind die Anordnungen Isaak Lurias und seiner Schüler maßgebend geworden. Unter den neuen Bearbeitern des Gebetbuches nimmt den ersten Rang Wolf Heidenheim in Frankfurt ein, der zuerst wieder auf Korrektheit und Einfachheit des Gebetbuches Eifer verwendete. Die kritische Arbeit beginnt mit S. L. Rapaports Bemerkungen in den Noten zur Biographie Eleasar ha Kalirs. Darauf bauen sich Leopold Zunz' unsterbliche Werke auf, die eine ungeheure Fülle handschriftlichen Materials verwerten und dadurch für alle seitdem unternommenen Studien maßgebend ge-

worden sind. Von der wichtigsten neueren Literatur über den Gottesdienst seien hier genannt:

L. Landshuth, מקור ברכה, Kommentar zu Edelmanns Siddur הגיון לב. Königsberg 1845.

S. Baer, סדר עבודת ישראל. Rödelheim 1868.

W. Jawitz, ס׳ מקור הברכות. Die Liturgie des Siddur und ihre Entwickelung. Berlin 1910.

S. L. Rapaport, תולדות ר׳ אלעזר הקליר, Note 20 in בכורי העתים, X, 115 ff., und Nachträge, das. XI, S. 100 ff.

L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. Berlin 1832, II. Aufl., Frankfurt a. M. 1892.

Die synagogale Poesie des Mittelalters:

I. Teil: Die synagogale Poesie. Berlin 1855.

II. Teil: Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes. 1859.

Literaturgeschichte der synagogalen Poesie. 1865. Nachträge 1867; vgl. dazu A. Gestetner מפתח הפיוטים. Berlin 1889.

Franz Delitzsch, Zur Geschichte der hebräischen Poesie. Leipzig 1836.

M. Sachs, Die religiöse Poesie der Juden in Spanien. II. Auflage. Berlin 1901.

L. Dukes, Zur Kenntnis der neuhebräischen religiösen Poesie. Frankfurt a. M. 1842.

L. Herzfeld, Gesch. d. Volkes Israel, XXIV. Exkurs: Über die erste Entwicklung des Synagogengottesdienstes, Bd. III, Nordhausen 1857, S. 183—223.

M. Duschak, Geschichte und Darstellung des jüdischen Kultus. Mannheim 1866.

A. Berliner, Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuch, I, Berlin 1909. II, 1912.

I. Elbogen, Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes. Berlin 1907.

G. Dalman, Art.: Gottesdienst synagogaler in Herzog-Haucks Realenzyklopädie für protestantische Theologie, III. Auflage, 1899, VII. S. 7—19.

W. Bacher, Synagogue in Hasting, Dictionary of the Bible, Bd. IV, 1902, 636—643.

I. J. Peritz, Art.: Synagoque in Cheyne und Black, Encyclopedia biblica, Bd. IV, 1903, 4832—4840.

L. Blau, Art.: Liturgy in The Jewish Encyclopedia, Bd. VIII, 1907, 132—140.

P. Fiebig, Art.: Gottesdienst, Jüdischer in der Gegenwart, in F. M. Schiele, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Band II, Tübingen 1910, 1581 ff.

Verhandlungen der zweiten Rabbinerversammlung in Frankfurt a. M. 1845.

A. L. Frumkin, סדור תפלה כמנהג אשכנז עם סדר רב עמרם השלם ורכי, Bd. I, Jerusalem 1912, mit unbrauchbarem Kommentar, aber wertvollen Mitteilungen aus wichtigen Handschriften.

Bücher und Abhandlungen über Einzelfragen sind vor jedem Paragraphen zitiert.

§ 5. Anordnung des Stoffes. Unsere Darstellung zerfällt in drei Abschnitte. Zunächst ist eine Beschreibung des jüdischen Gottesdienstes zu geben, wie er an Wochentagen, Sabbaten und Festtagen gehandhabt wird. Es werden der Reihe nach die Gebete, die Schriftvorlesungen und die poetischen Ausschmückungen behandelt, und zwar werden sie alle auf die älteste uns bekannte Form zurückgeführt sowie in ihren Wandlungen im Laufe der Zeiten und Riten bis auf unsere Tage verfolgt. Zugrunde gelegt wird hierbei das in Deutschland übliche Gebetbuch nach dem Texte der Ausgabe von Baer. Der zweite Abschnitt bietet eine zusammenhängende Darstellung der Geschichte des jüdischen Gottesdienstes in seiner Entwicklung von den ersten Anfängen bis auf unsere Tage; sie gliedert sich in drei Teile: die Zeit der Stammgebete (—600), die Zeit des Piut (600—1800), die Zeit der Kritik (XIX. Jahrhundert). Der dritte Abschnitt ist der Organisation des jüdischen Gottesdienstes gewidmet; er behandelt die äußeren Erfordernisse des Gottesdienstes, die Gebäude und ihre Einrichtung, die Gemeinde, ihre Verwaltung und ihre Beamten sowie deren Tätigkeit beim Gottesdienste.

B. I. Abschnitt:
Beschreibung des jüdischen Gottesdienstes.

Kap. I. Der tägliche Gottesdienst.

A. Das Morgengebet.

§ 6. Das tägliche Morgengebet.

Das tägliche Morgengebet, שחרית [תפלת], יוצר בשחר (Ber. I 3) oder תמיד , aram. צלותא דשחרית, arab. אל תמיד צלוה יוצר, griech. ἑῴθεν, auch ἀρχομένης τῆς ἡμέρας genannt, zerfällt in fünf Teile:

1. Die ברכות השחר, vom Anfange des Gebetbuchs bis vor ברוך שאמר (Baer, S. 33—54);
2. פסוקי דזמרה oder זמירות von בריך שאמר bis zum Schlusse von ישתבח (Baer, S. 58—75);
3. יוצר oder קריאת שמע, die mit ייצר אור beginnenden um das Bekenntnis gruppierten Gebete (Baer, S. 76—86);
4. תפלה oder שמנה עשרה, das „Achtzehngebet" (Baer, S. 87 bis 104);
5. תחנון; mit diesem Namen sind alle Gebete zusammenzufassen, welche auf die Tefilla folgen (Baer, S. 112—132 bezw. 162).

Nicht immer hat das tägliche Morgengebet die heutige Gestalt gehabt. Die einzelnen Teile sind nicht immer so ausgedehnt, auch nicht alle oben genannten von Haus aus im Gottesdienst der Synagoge enthalten gewesen. Tachanun (5) ist im ältesten Gottesdienste das Privatgebet, das nach Vollendung der öffentlichen Gebete der einzelne in stiller Andacht verrichtete. Das einzige Gebet, das der Vorbeter von einem besonderen Platze aus vortrug, war die Tefilla (4), selbst beim Schma (3) trat er nicht aus den Reihen der Gemeinde heraus. Die Entwicklung führte dazu, daß der Vorbeter auch das

Tachanun rezitierte und bereits beim Schma seine Funktion aufnahm, aber noch in Amr. begegnen wir der alten Anschauung, wonach der Vorbeter erst bei der Tefilla auftritt und Tachanun kein Gemeindegebet ist. Die Semirot (2) sprach ursprünglich jeder für sich. Noch heute kommt es vielfach vor, daß bis zum Schluß der Semirot überhaupt kein Vorbeter fungiert oder nicht derjenige, der die Hauptgebete (3. 4) vorträgt. Der erste Abschnitt wurde überhaupt nicht in der Synagoge, sondern im Hause gesprochen und diente als Vorbereitung für den öffentlichen Gottesdienst. In Amr. und noch bei Maimonides finden wir Anordnungen in diesem Sinne, erst durch Meir von Rothenburg (nach 1250) wurde der Abschnitt innerhalb des deutschen Ritus in die Synagoge eingeführt, das wurde später in anderen Ländern übernommen; jedoch ist die Erinnerung an den ursprünglichen Tatbestand niemals völlig geschwunden.

In kabbalistischen Kreisen wurden die vier Teile des Morgengebets — Tefilla und Tachanun wurden als einer gerechnet — als ein Ganzes aufgefaßt, das nach dem Prinzip des Aufsteigens vom Geringeren zum Höheren aufgebaut ist. Die vier Teile des Gebets sollten den vier Stufen des Weltalls entsprechen, der niederen Welt, der Welt der Sphären, der Welt der Engel und der Welt Gottes. Man unterschied auch die vier Teile nach dem menschlichen Organismus: Der erste Teil entspräche dem menschlichen Körper, die drei anderen den drei Seelenstufen, der animalischen, der vegetativen und der sensitiven oder denkenden Seele. So sehr diese Einteilung auch einer Steigerung der Andacht, entsprechend der höheren Bedeutung der einzelnen Abschnitte, günstig sein mag, so unhaltbar ist die ganze Aufstellung; denn die Gebete sind nicht von einem Manne gleichzeitig und nach einem Plane angeordnet worden, vielmehr zu ganz verschiedenen Zeiten entstanden und nebeneinander getreten.

Die ältesten und wichtigsten Gebete sind Kriat Schma (3) und Tefilla (4).

Das Schma enthält das Bekenntnis, den Kern des Glaubensbestandes des Judentums, die Tefilla eine Anzahl von Bitten, die die wichtigsten Bedürfnisse des einzelnen und der Gesamtheit betreffen. Theoretisch mag die Meinung richtig sein, daß wir Gott keine Bitten vortragen sollen; es ist auch altjüdische Anschauung, daß er unsere Bedürfnisse kennt, ehe wir ihn darum ansprechen. Aber im wirklichen Leben gibt es kaum einen Menschen, der das, was sein Innerstes

bewegt, nicht auch in Worte zu kleiden und seinem Vater im Himmel vorzutragen das Verlangen verspürte. Bekenntnis und Bitten waren der älteste Bestandteil des Gottesdienstes. Es ist nicht schwer zu erklären, weshalb ihnen ein hymnischer Teil vorangeschickt wurde. Nur darf man die heutige Reihenfolge nicht zum Gegenstande weitgehender Folgerungen über die ursprüngliche Absicht des Gebetes machen. Wir betrachten hier zunächst die Abschnitte III, IV und V und greifen dann auf II und I zurück.

§ 7. Das Schma und seine Benediktionen.

Literatur: Rapoport, Kalir, S. 115 ff.; Zunz G. V.², S. 382 f.; Landshuth, S. 42 ff.; Duschak, S. 189 ff.; Baer, S. 76 ff. Kohler K., Über die Ursprünge und Grundformen der synagogalen Liturgie in *MS* XXXVII. 1893, S. 441 ff., 489ff.; Blau L., Origine et historie de la lecture du Schema et des formules des bénédictions qui l'accompagnent in *REJ* XXXI. 1895. S. 179 ff.; Elbogen, Studien, S. 3 ff.; Schürer II⁴, S. 528f., 537 f.; Jawitz, S. 51 ff.; Ginzberg, Geonica I, S. 127 ff. *J.E.* Artikel Liturgy VIII, 133 f.; Shma XI, 266 f.; Ahaba rabba I, 281; Emet We Yazzib V, 152; Geullah das. 648. Hamburger, *Real-Encyclopädie*, Art. Schema II², S. 1067 ff.

1. Man nennt den dritten Abschnitt des täglichen Morgengebets entweder קריאת שמע nach seinem hauptsächlichsten Inhalt oder יוצר, weil die ersten charakteristischen Worte יוצר אור lauten; ja, sogar das ganze Morgengebet hat hiervon den noch heute im Orient gebräuchlichen Namen תפלת יוצר erhalten, und auch die Poesien, die in die Stammgebete eingeschaltet werden, wurden, da sie hier zuerst begegnen, יוצר bezw. im Plural יוצרות genannt.

Den Mittelpunkt bilden drei b i b l i s c h e Stücke שמע Dt. 6 4—9, והיה אם שמע Dt. 11 13—21, ויאמר Num. 15 37—41; nach dem Anfangsworte des ersten Stückes nennt man sie auch alle zusammen שמע oder קריאת שמע. Den Aufbau des Abschnitts gibt bereits die Mischna an בשחר מביך שתים לפניה ואחת לאחריה (Ber. I 2). Danach gehören beim Morgengebet z w e i Benediktionen v o r das Schma und e i n e h i n t e r dasselbe. Die vorderen Stücke heißen nach ihren Anfängen יוצר אור (vereinzelt auch ברכת המאורות) und אהבה רבה, das hintere אמת ויציב mit der Eulogie גאל ישראל. Vielfach wurde noch eine besondere Benediktion für dieses Gebet vorausgeschickt, nach andern der Bibelvers Ps. 78 38 והוא רחום; doch haben sich beide Zutaten in keinem Ritus erhalten.

2. Unser Gebet beginnt mit ברכו. Bereits in der Mischna (Ber. VII, 3) wird dies von R. Ismael (120) in der gebräuchlichen Fassung zitiert, die allerdings damals noch strittig war und bis in die letzte Zeit der Amoräer umstritten blieb. Daß die Gemeinde, während der Vorbeter ברכו spricht, den Hymnus יתברך, dessen Wortlaut aus Bestandteilen des Kaddischs (§ 12 a) und biblischen Sätzen zusammengesetzt ist, rezitiert, ist den älteren Gebetordnungen unbekannt. Wahrscheinlich wurde in der ältesten Zeit auf ברכו keine Antwort erwartet, sondern dieser Aufruf bildete die Aufforderung, den Gottesdienst zu beginnen. Erst später, als er als ein Teil des Gebetes selbst betrachtet wurde, kam die Sitte auf, daß die Gemeinde mit einer besonderen Responsion בריך ד׳ המבורך darauf erwiderte; im zweiten Jahrhundert wird das schon als allgemein verbreitet vorausgesetzt.

3. Im Jozer finden sich in seinem gegenwärtigen Texte Reime, alphabetische Wortfolge (die in einigen seltenen Riten sogar noch weiter ausgebildet ist als in den verbreiteten) und anderes, was auf jüngeren Ursprung schließen läßt. Dem Zwecke des Stücks als Morgengebet entspricht die Lobpreisung am Anfange, die zunächst an Jes. 45 7 angelehnt ist und am Schlusse eine kleine, dem Gebet angepaßte Umwandlung enthält. Die Schaffung des täglich sich erneuernden Lichtes wird kurz als eine Erneuerung der Schöpfung gepriesen. Der Anfang und der Schluß, im ganzen 12 Worte, sind b. Ber. 11 b und 12 a zitiert, von der Fortsetzung kommen die Worte המחדש בכל יום מעשה בראשית ohne Verbindung mit dem Gebete in b. Chag. 12 b vor. Dem Anfange der Benediktion entspricht die Formel der Eulogie יוצר המאורות, ihr geht Ps. 136 7 לעשה אורים גדולים voran. Man kann den Vers ebenfalls noch zum ursprünglichen Bestande des Gebetes rechnen, aber mit jenen Worten ist dann alles gesagt, was an dieser Stelle zu sagen war. Einer solchen kurzen Fassung entspricht das Gebet, wie es bei Saadja für die Andacht des einzelnen vorgeschrieben ist und sich in einigen Genisafragmenten ohne nähere Angabe findet.

Was im überlieferten Text zwischen Anfang und Ende steht, bringt zu dem beabsichtigten Gedanken nichts Neues hinzu, ist nur eine künstliche Erweiterung desselben, man kann die Sätze fortlassen, ohne am Sinne etwas zu verlieren. Der Anfang מה רבו ist Ps. 104 24 entnommen, der Schluß bringt eine an diese Stelle nicht gehörige Bitte רחם עלינו, zu der die dazwischen stehenden Sätze mit unnötig vielen Worten den Übergang bilden. רחם עלינו selbst gehört zu der

folgenden, bei Saadja in etwas veränderter Form vorliegenden Reimkette, die nach Inhalt und Form sich als jüngerer Zusatz zum ursprünglichen Bestande verrät. Immerhin mag sie älter sein als die nächsten Erweiterungen. Der Satz אֹל בֹּרוּך גֹּדוֹל דֹּעה . . . תֹּמיד מספרים usw. ist in alphabetischer Reihenfolge gehalten, wahrscheinlich sollten sogar noch Worte mit den Schlußbuchstaben folgen; er stammt frühestens aus dem Ende der talmudischen Epoche. Im gaonäischen Zeitalter waren diese Alphabete dem Gebet noch nicht einverleibt; es standen mehrere zur Verfügung, und sie wurden abwechselnd eingeschaltet. Saadja z. B. empfiehlt ein längeres, wo zu jedem Buchstaben mindestens zwei Worte gehören, und fragmentarische Gebetbücher überliefern weitere ähnliche Stücke. Ein anderes Alphabet findet sich gegen Ende unseres Stückes: כלם אֹהובים. בֹּרירים. גֹּבירים. עֹושים . . . פֹּיתחים. Das Alphabet ist da nicht vollständig durchgeführt, das braucht aber nicht an schlechter Überlieferung zu liegen, da die Dichter nicht immer die Alphabete bis zum Ende ausarbeiteten; dennoch findet sich im Ritus von Kaffa mehr davon als in allen anderen (יֹתיקים זֹכים הֹפצים . . . ליבשים עיז ותפארה), es ist aber sehr fraglich, ob das nicht ein später Zusatz ist.

Die folgenden 13 Worte תתברך bis סלה greifen wieder auf das Thema zurück (מאירי אור) und wurden darum von Zunz mit zum ältesten Bestande gezählt, sie gehören jedoch nicht dorthin, sie dienten lediglich dazu, den unterbrochenen Faden wieder aufzunehmen. Mit den nächsten Sätzen wird durch die Worte קדושים, משרתים ein ganz neuer Gedanke eingeführt, der zur „Keduscha" überleitet. Daß sie in der vorliegenden Form nicht alt ist, wird von allen Kritikern zugegeben, strittig ist nur, ob die Keduscha als solche an dieser Stelle ursprünglich ist oder nicht. Gerade hier wird ihr von vielen der eigentliche Platz zugeschrieben, von hier aus soll sie in die Tefilla eingedrungen sein, während andere umgekehrt sie in der Tefilla als heimisch, hier als übertragen betrachten. Wir behandeln die Frage weiter unten § 9 a. Der Wortreichtum unseres Textes, der zur Überleitung dient und bei Saadja wesentlich gekürzt erscheint, dürfte schwerlich älter sein als das gaonäische Zeitalter und aus den Kreisen der יורדי מרכבה stammen. Das waren Mystiker, die beim Gebete ganz besondere Anstrengungen machten, die Gottheit zu erfassen. Sie suchten Visionen; ein altes sehr beliebtes Mittel, sich in Ekstase zu versetzen, das die

Mystiker zu allen Zeiten angewendet haben, war die Häufung von Hymnen. Aus mystischen Kreisen stammen viele sehr schöne Gebete, viele allerdings auch, in denen der Wortschwall die Gefühle und Gedanken verdrängt. Die Keduscha war nach einer Angabe in Amr. eines der beliebten Gebete der Mystiker jener Zeit. Wir besitzen neuerdings alte Berichte, nach denen die Mystiker im ersten gaonäischen Jahrhundert außerordentliche Mühe aufgewendet haben, um ihre Ideen zu verbreiten, und laut denen sie viele Kämpfe damit hervorgerufen haben. Eine Angelegenheit, die ihnen besonders am Herzen lag, war die Verbreitung der Keduscha. In Palästina kannte man die Keduscha nur an Sabbaten und Festtagen, die Mystiker aber forderten ihre Einführung auch an Wochentagen, sie fanden starke Gegnerschaft, ruhten jedoch nicht, bis das Ziel erreicht ward. Um 750 etwa hat sich diese Bewegung von Babylonien nach Palästina verbreitet. Damals ist wahrscheinlich die Keduscha in den Jozer hineingekommen, während sie dem alten palästinischen Ritus vollständig fremd war.

לאל ברוך steht in direktem Zusammenhang mit der vorangehenden Erwähnung der Engelchöre und kann darum nicht älter sein als diese; das Stück enthält ebenfalls mehrere Reime (פועל גבורות עשה חדשות usw.). Es mündet nach einer alten Regel (Vgl. oben S. 5) wieder in den Gedanken, hier sogar in den Wortlaut des Anfangs ein המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, und als biblischer Beleg כאמור wird Ps. 1367 לעשה אורים גדולים angeführt. Das Wort אורים wurde jedoch verhängnisvoll. Denn daran knüpften poetische Gemüter (die erwähnten Mystiker?) die Bitte um das neue Licht der messianischen Erlösung an: אור חדש על ציון תאיר. Saadja, in dessen Siddur auch Ps. 1367 fehlt, bekämpfte den Satz, allerdings in Babylonien ohne Erfolg; jedoch Seph. Rom. und It. haben die Bitte nicht, auf dem Gebiete des französisch-deutschen Ritus hat Raschi sich dagegen ausgesprochen. In Deutschland war er früh bekannt und wurde von Elieser ben Nathan in Mainz (um 1100) verteidigt. Den Gegensatz der Meinungen spiegeln auch die Handschriften wieder, die den Satz bald bringen und bald fortlassen; in den Drucken des deutschen Ritus liest man ihn seit der ersten Ausgabe. Wo אור חדש fehlt, findet sich ein anderer Abschluß. It. und Rom. lesen nach Ps. 1367 על הארץ [Rom. להאיר] ובחסדו נתנם, Seph. והתקין מאורות לשמח (את) עולמו אשר ברא. Das scheint der ursprüngliche Schluß gewesen zu sein, der durch den messianischen

verdrängt wurde. אור חדש selbst ist offenbar eine Abkürzung der einst ausführlicheren messianischen Bitte. Im südlichen Frankreich war es üblich, auf אור חדש die Verse Jes. 60 1 und Ps. 118 27 folgen zu lassen. Wie häufig im südfranzösischen Ritus, dürften auch hier Reste palästinischer Überlieferung vorliegen; in Genisafragmenten ist mehrfach zwischen den beiden Teilen des Satzes אור חדש und ונזכה כלנו neben den erwähnten Versen auch die Bitte ונר משיחך תאיר לנו zu lesen. Die Eulogie am Schlusse יוצר המאורות findet sich bereits b. Ber. 12 a, j. Ber. I 8 (3 c). Die Reformgebetbücher haben die Benediktion vielfach verkürzt; zuerst wurde nur gegen אור חדש Widerspruch erhoben, dann wurden die Erwähnungen der Engel (תתברך צורינו) in ihrer Ausführlichkeit beschränkt, schließlich wurde der Text in der Kürze, wie Saadja ihn bietet, wiederhergestellt.

4. Die zweite Benediktion führt b. Ber. 11 b den Namen ברכת תורה. Sie beginnt in unserem Ritus mit אהבה רבה, im Seph. und It. jedoch mit אהבת עולם, das an Jer. 31 3 anklingt. Die Verschiedenheit ist alt, sie geht bereits auf den Talmud, b. Ber. 11 b, und vielleicht auf eine Abweichung zwischen Babylonien und Palästina zurück; sie hat sich durch die Zeiten und Länder fortgesetzt und verursacht, daß selbst der Talmudtext in zwiefachem Wortlaut überliefert wurde. Von den gaonäischen Schulen hat Pumbedita an אהבת עולם, Sura an אהבה רבה festgehalten und אהבת עולם für den Abend bestimmt. Diesen Ausgleich hat Amr., auch Germ. und Rom. haben ihn angenommen; hingegen hat Saadja in beiden Gebeten אהבת עולם, Seph. und It. desgleichen.

Der Inhalt des Stückes ist, entsprechend dem alten Namen, der Dank für die Offenbarung. Das wird durch einen Vergleich mit dem Abendgebete und mit alten Texten deutlich, in der uns vorliegenden Gestalt des Gebets erinnert nur der erste Teil an die ursprüngliche Bestimmung. Der Text stimmt *inhaltlich* in allen Riten überein, der Wortlaut ist in den meisten umfangreicher als in Germ. Die Varianten sind jedoch erst im zweiten Teile besonders zahlreich. Wie in der ersten Benediktion ist auch hier eine *Bitte messianischen* Inhalts eingefügt, und sie wurde bald mehr bald weniger wortreich ausgeführt; schon Amr. und Saadja sind weit ausführlicher als Germ. Ein wichtiger Unterschied in dieser Bitte ist, daß, während Germ. und It. והביאנו לשלום מארבע כנפות הארץ lesen, also die Bitte um Sammlung der Zerstreuten enthalten, Amr. Sa. und danach

Seph. die Bitte um das messianische Heil ganz allgemein ausdrücken מהר ו] הבא עלינו ברכה (וישיעה) ושלום מארבע כנפות הארץ. Auffallend ist, daß die messianische Bitte in Genisafragmenten mit dem Beginn אהבה רבה sich nicht findet, nur in solchen mit אהבת עולם. Die Einfügung einer Bitte messianischen Inhalts wurde, aller Wahrscheinlichkeit nach, durch den Satz יחד לבבנו, der den ersten Teil abschloß und den Übergang zum Einheitsbekenntnisse bildete, veranlaßt. Der Satz bedeutet an seinem Ursprungsorte, in Ps. 8611, die Bitte um ungeteilte, uneingeschränkte Hingabe an Gott, er wurde dann im Sinne einer jüngeren Auffassung von יחיד השם auf die Anerkennung Gottes selbst in der Todesstunde, selbst durch das Martyrium bezogen und auf diese Weise mit Gedanken vom Jenseits und von der kommenden Welt, der messianischen Zukunft in Verbindung gebracht. Man kann es noch dem heutigen Texte der Benediktion anmerken, daß sie einst bei יחד לבבנו endete, denn der Schluß יקרבתנו (מלכנו) לשמך הגדול leitet wieder zum Gedanken dieser Worte über; באהבה [It. באמיתו] לחודות לך וליחדך schließen bereits Amr., Sa. und danach alle Riten, Rom. noch ausführlicher וליחדך ולאהבה את שמך הגדול, woraus man zugleich sehen kann, wie durch Ausarbeitung einzelner Worte die Texte häufig erweitert wurden. Wie bereits bemerkt, haben Germ. und It. die kürzeste und einfachste Fassung von אהבה רבה. Die Eulogie הבוחר בעמו ישראל באהבה stimmt in allen Riten überein, ihr Kern findet sich bereits unter den Benediktionen des Hohenpriesters am Versöhnungstage j. Joma VII1 (44 b). — Für die Reformgebetbücher wurde die Fassung maßgebend, die im Hamburger Tempel seit 1818 eingeführt war; dort wurde die messianische Bitte stark gekürzt und im Wortlaute des oben angeführten Satzes aus Seph. verwendet.

5. Über die biblischen Abschnitte ist oben S. 16 das Nähere bemerkt. Germ. fügt für das Einzelgebet vor שמע die Worte אל מלך נאמן ein; sie sind typisch für die Art, wie Mißverständnisse entstehen und eine religiöse Deutung erhalten. Die drei Worte bilden die Auflösung der Buchstaben von אמן, das Amr., Sa. und sogar noch V. vor שמע haben; in Palästina kannte man die Sitte, daß hinter dieser Benediktion אמן gesprochen wurde, man hat sie dort früh verboten (j. Ber. V 5, f. 9 c). Aus אמן wurde nun nach einer bereits im Talmud (b. Schabb. 119 b) gegebenen Anleitung אל מלך נאמן gemacht. Als die Mystiker die Worte der Gebete zu zählen und hinter den

Zahlen Geheimnisse zu suchen begannen, fanden sie heraus, daß in den drei biblischen Abschnitten 245 Worte enthalten waren, die durch אל מלך נאמן zu der mystischen Zahl 248 רמ״ח ergänzt wurden und so auf die Anzahl der Glieder des menschlichen Körpers oder der religiösen Gebote (מצות עשה) hinwiesen. Der Vorbeter, der אל מלך נאמן nicht spricht, rezitiert laut אמת ד׳ אלהיכם und erhält die Ergänzung auf diese Weise.

Hinter dem ersten Bibelverse שמע ישראל wird die Rezitation durch die Responsion ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד unterbrochen. Sie ist Ps. 72 19 entlehnt, die mittleren Worte bilden einen Ersatz für den Gottesnamen ד׳ אלהינו. Die Responsion wurde im Tempel zu Jerusalem als Erwiderung auf das Aussprechen des Gottesnamen angewendet (Joma III 8 u. ö.), ihre Einfügung in das שמע hängt mit der ältesten Art des Vortrags dieser Stücke zusammen; vgl. dazu weiter S. 26.

6. Als Epilog zu den biblischen Abschnitten folgt אמת ויציב. Der Name findet sich bereits in der Mischna Tam. V 1 beim Frühgottesdienst der Priester während des täglichen Opfers. Wegen seines Alters erklärt es R. Jehuda für biblisch geboten אמת ויציב דאורייתא b. Ber. 21 a. Die Eulogie des sehr langen Gebets lautet גאל ישראל, daher der andere Name גאולה (vgl. b. Ber. 9 b; jer. I, 1 f. 2 d). Die beiden Bezeichnungen deuten auf zwei Entwicklungsphasen des Gebetes hin. אמת ויציב ist eine Bestätigung des Glaubensbekenntnisses; es schließt sich sehr gut an die zwei ersten Absätze des שמע an und bildet die Bekräftigung dieser alten Sätze für die jedesmalige Gegenwart. Die גאולה hingegen ist durch die Einführung des dritten biblischen Stückes hervorgerufen; ihr heutiger Inhalt geht auf Tos. Ber. II 1 (3 16), jer. das. I, 9. (3 d) zurück. הקורא את שמע [בבקר] צריך שיזכיר יציאת מצרים באמת ויציב ר׳ אומר צריך להזכיר בה מלכות אחרים אמרים צריך להזכיר בה מכת בכורות יקריעת ים סוף. Diese Kontroverse findet ihre Erledigung durch das folgende Wort: ר׳ יהושע בן לוי אומר צריך להזכיר את כולן וצריך לומר צור ישראל וגואלו.

Der Wortlaut hat ebenfalls manche bemerkenswerte Einzelheit. אמת ויציב enthält nebeneinander Hebräisch und Aramäisch, wie es in alten Gebeten öfter vorkommt. Dazu trat noch eine große Anzahl Synonyma; Raschi verlangte 18, im Siddur sind es im ganzen 16, und zwar in allen Riten dieselben, ein Zeichen ihres hohen Alters. Darauf wird durch אמת der Satz noch einmal aufgenommen und in

der Art des Midrasch ziemlich wortreich durchgeführt. Der Wortlaut ist in allen Riten bis auf kleine belanglose stilistische Abweichungen gleich, nur Rom. hat einen völlig verschiedenen Schluß; auffallend ist in Germ. ורצרנו צור ישרעתנו statt des sonst überall, auch in V., zu findenden und dem Stile der parallelen Glieder entsprechenden צורנו. Wo Piut eingeschaltet wird, ist in Germ. eine Abkürzung im Gebrauch, die den gleichen Inhalt in weit kürzerem Wortlaut wiedergibt; der Schluß למען שמך מהר לגאלנו scheint eine Erweiterung zu sein, ist aber offenbar nur eine Zusammenfassung der Geulla. Rom. hat diesen Schluß im täglichen Gebete bewahrt, in Genisafragmenten findet sich das kurze אמת ויציב ebenfalls im alltäglichen Gottesdienste, wir haben es hier wiederum mit einem Rest der palästinischen Liturgie zu tun, die sich, wie wir das noch öfter beobachten werden, in Germ. in Verbindung mit Piut erhalten hat.

Mit עזרת אבותינו (V. עזר) beginnt der zweite Teil, die Geulla in Form eines schwungvollen Hymnus. Es liegt im Wesen dieser Stilform, daß im Laufe der Zeit einzelne Ausdrücke geändert oder durch ausführlichere Satzglieder ersetzt werden konnten, in einigen Genisahandschriften sieht man es noch, wie am Texte gestrichen und zugesetzt wurde; sieht man von diesen Verschiedenheiten, die den Inhalt kaum berühren, ab, so ist der Text überall der gleiche. Er mündet in die beiden Zitate aus dem Schilfmeerliede: Ex. 15 9 und 15 16. Dafür sind am Schlusse die Abweichungen um so zahlreicher. Amr. macht ohne weiteres Schluß und erklärt sich streng gegen jede Hinzufügung. Trotzdem sind überall solche vorhanden. Am einfachsten lautet Seph., der nur Jes. 47 4 גואלנו anreiht. In allen anderen Riten ist an dieser Stelle — wiederum entgegen dem ursprünglichen Plane — eine Bitte um Wiederholung der Erlösung eingefügt. בגלל אבות תושיע בנים erwähnt Amr., der sie verwirft; nichtsdestoweniger ist sie in Rom. und It. täglich, in Germ. am Pesach in Verbindung mit dem Piut ברח דודי in Gebrauch, sie dürfte ebenfalls auf palästinischen Ursprung zurückgehen. In Germ. hat die Bitte im täglichen Gebete den Wortlaut צור ישראל קומה בעזרת ישראל, woran, obwohl deutsche Autoritäten Widerspruch dagegen erhoben, der Vers גאלנו angereiht ist; die Formel war auch im südlichen Frankreich bekannt. Rom. hat גיאלנו in Verbindung mit בגלל אבות. Sehr ausgedehnte und völlig abweichende Schlußformeln enthalten Fragmente aus dem Orient. Auf Ex. 15 9 folgt מפי עוללים ויונקים שורה

שמעת, darauf als Responsion nicht nur Ex. 15 16, sondern ein lang ausgesponnener Hymnus mit einer Bitte: ויי מלכנו מלך אל חי וקיים שמך עלינו ויי יוצרנו ויי הושיענו חוס ורחם עלינו ברחמיך הרבים כי אל חנון ורחום אתה ויי מלך ויי מלך ויי ימלך לעולם ועד קיים עלינו ויי אלהינו מלכותו וכבודו גדלו ותפארתו וקדושתו וקדושת שמו הגדול הוא ויי אלהינו ירחם עלינו וירוח לנו מכל צרתינו ויגאלנו גאולה שלמה וימלך עלינו מהרה לעולם ועד באו״י צור ישראל וגואלי אמן. Die Formel der Eulogie גאל ישראל ist babylonischen Ursprungs, aus dem IV. Jahrhundert, b. Pes. 117b אמר רבא ק״ש. גאל ישראל. In Palästina verordnete Josua b. Levi (III. Jahrhundert) צור ישראל וגואלו j. Ber. I, 9 (3 d), diese Eulogie ist heute nur noch in Germ. und zwar im Abendgebet der Festtage in Verbindung mit einem Piut üblich, war aber, wie der obige Text zeigt, früher einmal im palästinischen Ritus täglich gebräuchlich.

7. Die Vereinigung der Bibelabschnitte und Gebetstücke in קריאת שמע ist erst allmählich zustande gekommen. Soweit unsere Quellen zurückreichen, nennen sie freilich die drei Bibelabschnitte zusammen, dennoch ist es wahrscheinlich, daß sie einer nach dem anderen in die Liturgie Aufnahme fanden. An dieser Stelle sollte das B e k e n n t n i s gesprochen werden; dazu eignete sich das erste Stück, welches das Bekenntnis der Gemeinde zum einzigen Gotte zum Ausdruck bringt und die ungeteilte Liebe zu Gott als die für jede Zeit und jede Lage geltende Forderung ausspricht. Es ist in der LXX mit einer feierlichen Einleitung versehen, der Papyrus Nash zeigt es als einziges unserer drei Stücke zusammen mit dem ursprünglich ebenfalls beim Gottesdienste verwendeten Dekalog. Der zweite Absatz paßt sich in Einleitung und Schluß dem ersten an und dürfte diesem Umstande vor allem seine Aufnahme verdanken. Sein hauptsächlicher Inhalt, die naive pentateuchiche Vergeltungslehre, deckte sich noch mit dem Glauben jener frühen Epoche, in der die Vereinigung unserer Abschnitte erfolgte. Daß ויאמר nicht nur der Anordnung, sondern auch der Zeit nach das dritte Stück gewesen ist, dafür gibt es mehrere Anzeichen. Zunächst hätte es, da es dem IV. Buch Moses entnommen ist, nicht hinter den beiden Abschnitten aus dem V. Platz finden können. Sodann ist gut überliefert, daß es in Palästina noch im 9. Jahrhundert am Abend nicht rezitiert wurde. Ursprünglich gehörte wahrscheinlich nur der Schlußsatz zur Liturgie, Num. 15 41; dort wird die Befreiung aus Ägypten, das zentrale Ereignis der israelitischen Geschichte, und

zwar lediglich dessen religiöse Bedeutung, in einer Weise betont, die in solcher Reinheit sonst nirgends wiederkehrt. Erst als die beiden früheren Stücke halachisch ausgelegt, als daraus die Vorschriften für das Anlegen der Tefillin und über das Anbringen der Mesusa hergeleitet wurden, nahm man auch den ersten Teil in die Liturgie auf und sprach dem Gesetze der Schaufäden diejenige Bedeutung zu, die ihm in der halachischen Auffassung gegeben ist. Die Mischna (Ber. I, II) und Josephus (Ant. IV, 813) kennen die drei Stücke nur vereint, und so haben sie sich durch die Jahrhunderte erhalten.

Wie die Bibelabschnitte stammen die Gebete, die sie umrahmen, nicht aus e i n e r Zeit. Hier ist das zuerststehende das jüngste. Das Bekenntnis konnte beim öffentlichen Gottesdienste nicht ohne gebetmäßige Einkleidung rezitiert werden. Eine Einführung mußte auf seinen Inhalt vorbereiten. Diese Aufgabe erfüllte das zweite Stück אהבה רבה, es heißt darum ברכת תורה, weil es den Dank für die Offenbarung enthielt (s. oben S. 20 f.). Daß es einst die einzige Benediktion vor den Bibelabschnitten bildete, bezeugt die von der Mischna Tam. V 1 mitgeteilte alte Priesterliturgie (ברכה אחת, vgl. dazu b. Ber. 11 b). Als Abschluß für das Bekenntnis diente אמת ויציב, womit die gegenwärtige Gemeinde ihre Zustimmung zur alten Offenbarung versicherte. Nachdem das feierliche Bekenntnis mit dem Morgengottesdienste verschmolzen war, trat der Dank für das physische Licht, für die tägliche Erneuerung der Natur hinzu; er wurde, wie billig, an den Anfang gestellt.

Mit אמת ויציב war in ältester Zeit das gemeinsame Gebet beendet. Gegenstand desselben bildete lediglich das B e k e n n t n i s. Bitten enthielt es nicht, sie waren für die Privatandacht vorbehalten, die nunmehr in ihre Rechte trat. Das große Dilemma zwischen Gemeinde- und Einzelgebet fand seine Lösung dadurch, daß der einzelne mit seinen Bitten, den תחנונים, דבריים, hinter das Gemeindegebet verwiesen wurde. Später, als die Liturgie an Länge zunahm, war solches nicht mehr angebracht, daher rührt das strenge Verbot, nach אמת ויציב seine Privatandacht zu verrichten: אבל אומרין אין אומרים דבר אחר אמת ויציב דברים אחר תפלה אפי׳ סדר ויהי שלום כפורים (Tos. Ber. III, 6, p. 6).

8. Der besprochene Teil des Gebetes wurde derart vorgetragen, daß einer aus der Mitte der Gemeinde als Vorbeter fungierte; die ganze Gemeinde saß auf dem Boden, und er blieb in ihrer Mitte. Der

Vortrag war ein alternierender, antiphonischer; Vorbeter und Gemeinde wechselten ab. Davon erhielt der Vortrag dieses Gebetes einen eigentümlichen Namen פרס על שמע, das Schma in halbierender Rezitation vortragen. Der Gemeindevorsteher richtete an ein Mitglied die Aufforderung פרוס על שמע. Der so Angeredete fungierte als Vorbeter, sagte den Anfang eines Verses z. B. שמע ישראל vor, die Gemeinde wiederholte diesen und setzte bis zum Schluß fort ... שמע ישראל ה׳ אחד. Wenn der Vorbeter so die Gottesnamen aussprechen hörte, fiel er mit der Responsion ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ein, ganz so wie nach der Erzählung des Targ. Jon. und des Midr. der Erzvater Jacob getan, als seine Söhne ihm mit dem שמע ihre Rechtgläubigkeit bekundeten. Auch von der Offenbarung am Sinai weiß der Midr. zu erzählen, daß die Israeliten diese Worte gesprochen und Moses mit בשכמל״ר erwiderte. Von der alten Vortragsweise rührt es her, wenn noch heute בשכמל״ר die ersten beiden Verse des שמע unterbricht (ob. S. 22); wie damals, so sollte es zu allen Zeiten nur leise beim Gottesdienst gesprochen werden (b. Pes. 56 a), eine Ausnahme wird lediglich am Versöhnungstage gemacht. Eine andere Art, das Schma vorzutragen, hieß כרך את שמע (Pes. IV, 8), das Schma „zusammenwickeln". Sie soll in Jericho üblich gewesen sein und bestand darin, daß der Vorbeter den gesamten Text hintereinander vortrug, und die Gemeinde ihn Wort für Wort wiederholte. Bei dieser Art der Rezitation war für בשכמל״ר kein Raum, und so wird auch als charakteristisches Zeichen des Gottesdienstes von Jericho angegeben, daß die Responsion dort fehlte.

Vielleicht wurden nur die biblischen Abschnitte in antiphonischer Weise vorgetragen, da nur von ihnen eine genaue Kenntnis beim Publikum vorauszusetzen war, während die Benediktionen anfangs allein vom פורס, dem Vorbeter, gesprochen wurden. In der Mischna finden wir den Namen bereits auf den ganzen Komplex übertragen, einschließlich der Benediktionen; daher wird ein Blinder von dieser Funktion ausgeschlossen. So erklärt es sich auch, wie die falsche Meinung aufkommen konnte, daß פרס hier mit Beten, Benedeien zusammenhänge. Im Talmud ist eine direkte Erklärung des Terminus nicht gegeben, in nachtalmudischer Zeit wurde er, da das Verfahren nicht mehr im Gebrauch war, mißverstanden.

§ 8. Die Tefilla.

I. Komposition.

Literatur: Rapoport und Zunz das.; Landshuth, S. 52; Baer, S. 87 ff.; Duschak, S. 196 ff.; Loeb Isidore, Les dix-huits bénédictions in *REJ* XIX, 1889, S. 17—40; Lévi Israel, Les dix-huit bénédictions et les Psaumes de Salomon *REJ* XXXII, 1896, S. 161—178; Hoffmann D., Das Schmone-Eszre-Gebet in Israel. Monatsschrift (Beilage zur Jüdischen Presse) 1899, S. 48 ff., 1900, S. 2; Elbogen I., Geschichte des Achtzehngebets, Breslau 1902 (= *MS* XLVI, 1902, S. 330 ff., 427 ff., 513 ff.); Studien, S. 33 ff.; Schürer das. *J. E.* Artikel Shemone 'Esreh 270 ff.; Hamburger *RE* II 1092 ff.

1. Im Gegensatz zum ersten enthält der zweite Hauptteil des täglichen Gottesdienstes Bitten. Er führt daher den Namen תפלה, aram. צלותא, griech. εὐχαί und ist das Bittgebet schlechthin. Dieselbe Bedeutung haben die Verben התפלל, צלי (Pa.); wo der Ausdruck sorgfältig gewählt ist, wie in der Mischna und im Talmud, beziehen sie sich stets auf dieses, nie auf andere Gebete. Diese Bitten werden stehend vorgetragen, daher heißen sie auch עמידה, so noch heute allgemein bei portugiesischen Juden und im Orient. Der verbreitetste Name ist שמנה עשרה scil. ברכות, die achtzehn Benediktionen, Achtzehngebet; er ist von der Zahl der Eulogien hergenommen, die das Gebet bei seiner Redaktion enthielt (Ber. IV, 3). Obwohl später eine neunzehnte Eulogie hinzutrat, blieb der Name bestehen; er hat sich so fest eingebürgert, daß in der volkstümlichen Bezeichnung jede Tefilla, auch die für die Sabbate und Feste, die nur sieben Eulogien hat, den Namen שמנה עשרה führt.

Wenn an unser Gebet die Reihe kam, erhob sich die Gemeinde, und der Vorbeter trat vor den Schrein mit den Torarollen. Man bezeichnete daher das Vortragen dieses Gebetes durch עבר לפני התיבה, aram. עבר קומי תיבותא; der Ausdruck ist später, als der Vorbeter alle Gebete von einem besonderen Platze aus vortrug, mißverständlich für vorbeten überhaupt gesetzt werden, er wird in den alten Quellen ausschließlich in Verbindung mit diesem Gebete gebraucht. In Babylonien, wo der Vorbeter tiefer stand als die Gemeinde, nannte man das Hervortreten ירד לפני התיבה; in den Handschriften ist häufig dieser Ausdruck für den obigen gesetzt worden. Es kommt auch vor, daß die Ortsbezeichnung fehlt und nur עבר gesagt wird; insbesondere wird ירד in prägnanter Bedeutung angewendet, noch häufiger im babylonischen Talmud das aramäische נחת, so daß der Vorbeter der Tefilla החיא דנחית heißt.

2. Die Tefilla war von Haus aus als Gemeindegebet gedacht, sie wurde vom Vorbeter als dem Vertreter der Gemeinde שליח צבור vorgetragen, diese beantwortete jeden Satz mit אמן und machte sich dadurch das Gebet zu eigen. R. Gamliel II. bestimmte, daß jeder einzelne in der Gemeinde das Gebet für sich sprechen sollte. Um aber dem Gebet seinen Charakter als Gemeindegebet nicht zu nehmen, wurde die Wiederholung (חזרה) der Tefilla eingeführt, so daß sie als Gemeindegebet seitdem zuerst leise gesprochen und dann vom Vorbeter laut wiederholt wird.

3. Das Gebet zerfällt in drei Teile: die ersten drei Benediktionen bilden die hymnische Einleitung, die letzten drei den Abschluß mit der Danksagung; die mittleren dreizehn enthalten Bitten. Die erstgenannten beiden Gruppen sind an allen Tagen des Jahres ohne Unterschied üblich, sie sind auch in der Mischna mit Namen versehen, die letzte wird ausschließlich an Wochentagen verwendet, an Sabbaten und Festtagen werden die Bitten durch ein anderes Stück ersetzt.

4. Über das Alter und den Ursprung der Tefilla besitzen wir die verschiedensten Traditionen, ernst zu nehmende und legendarische, nebeneinander. Sehen wir von letzteren ab, so finden wir zunächst die Mitteilung אנשי כנסת הגדולה תקנו לחם לישראל . תפלת . . die Männer der großen Versammlung hätten die Tefillas geschaffen (b. Ber. 33 a). Dem würde ein anderer Bericht nicht widersprechen מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תקנו י״ח ברכות על הסדר (b. Meg. 17 b, j. Ber. II. 4, f. 4 d), daß 120 Geronten, worunter auch einige Propheten waren, das Achtzehngebet nach einer bestimmten Disposition angeordnet hätten. In diesen Stellen wird das Gebet auf ein sehr hohes Alter zurückgeführt.

Dem widerspricht aber die Nachricht, שמעון הפקולי הסדיר י״ח ברכות לפני ר״ג על הסדר ביבנה (Meg. das.), daß Simon, der Flachsarbeiter, in Gegenwart und wohl im Auftrage Rabban Gamliels II., in Jabneh die 18 Benediktionen vorgetragen habe. Das ist eine Differenz von mehreren Jahrhunderten in der Ansetzung der Entstehungszeit. Ferner wird das eine Mal von einer Neuschöpfung (תקנו), das andere von einer Anordnung (הסדיר) gesprochen. Der Talmud sucht die beiden Angaben auszugleichen, durch die Annahme, daß das Gebet inzwischen vergessen und dann wieder neu geschaffen wurde (Meg. das.). Dieser Ausweg ist ungangbar, mit dem Verlauf

des Volkslebens nicht vereinbar; es ist ein Harmonisierungsversuch, der allem widerspricht, was die Vernunft zuläßt und die Geschichte berichtet.

5. Wir müssen uns im Gebete selbst umsehen, ob es Hinweise auf seine Entstehungszeit enthält, wobei wir freilich nicht den heute verbreiteten Text zugrunde legen dürfen, sondern auf die älteste bekannte Textgestalt zurückzugehen haben. In X תקע ist von der Zerstreuung der Gemeinde die Rede. Das ist kein zwingendes Argument dafür, daß das Gebet nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus verfaßt wurde, denn bereits während des zweiten Tempels gab es eine zahlreiche Diaspora, und Sir. 51 12 f הודו למקבץ נדחי ישראל zeigt uns, daß die Sammlung der Zerstreuten schon früh Gegenstand des Gebets war. In XIV ולירושלים scheint die Bitte ובנה auf die Zerstörung der Stadt hinzuweisen, und viele Kritiker betrachten sie als einen Zusatz aus der Zeit nach 70, wenn wir aber in dem eben genannten Hymnus Sirachs הודו לבונה עירי ומקדשי (51 12 g) lesen, so werden wir gewahr, daß mit der Bitte nicht unbedingt das Wiederaufbauen der zerstörten Stadt gemeint sein muß. Der Satz והשב את העבודה in XVI ist nur für die Zeit berechtigt, wo der Opferdienst aufgehört hatte; dem widerspricht aber die gleich folgende Bitte ואשי ישראל ותפלתם מהרה באהבה תקבל ברצון, die den Opferdienst als bestehend voraussetzt. In diesem einen Stücke sprechen somit zwei verschiedene Zeiten nebeneinander zu uns. ברך עלינו IX setzt seinem ganzen Inhalte nach eine Zeit voraus, wo die Juden zum größten Teil ein ackerbautreibendes Volk waren und Freude an ihrem Grund und Boden empfanden, was schon nicht mehr auf die Epoche paßt, in der die Römer die Hand auf Palästina gelegt hatten. Für den Einfluß bestimmter religiöser und politischer Richtungen auf die Tefilla ist es schwer, sichere Anhaltspunkte zu gewinnen. Es ist richtig, daß die ganze Stimmung denselben Grundton zeigt, wie die Frömmigkeit der „Anawim" in den Psalmen und in den Sprüchen, allein es fehlen uns alle greifbaren Daten, um die Literatur, die von jenen Kreisen handelt, zeitlich festlegen zu können. Ein klares Symptom ist die Betonung der Auferstehung in II; zwar wird sie in dem weit einfacheren Texte der palästinischen Tefilla nicht so häufig erwähnt, wie im verbreiteten Wortlaut, aber auch dort gilt ihr die Eulogie, und man merkt es deutlich, daß תחית המתים besonders hervorgehoben werden soll. Eine derartige Unterstreichung eines einzelnen Glaubenssatzes im Gebete geschieht nicht ohne Absicht,

die Lehre der Auferstehung bildete einen der Streitpunkte zwischen Sadduzäern und Pharisäern, die siegreiche pharisäische Volkspartei forderte die Anerkennung ihrer Anschauung auch im öffentlichen Gottesdienste. Wenn wir in dem Gebete selbst nach Argumenten suchen, sehen wir uns demnach zu der Annahme genötigt, daß es verschiedene Bestandteile aus verschiedenen Zeiten enthält.

Auch die Reihenfolge der Stücke ist nur unter dieser Annahme zu begreifen. Die gegenwärtige Anordnung bietet an mehreren Stellen Schwierigkeiten. רְאֵה בְעָנְיֵנוּ VII steht weder mit dem vorhergehenden noch mit dem folgenden Stücke in Zusammenhang, mitten unter den Bitten um persönliche Anliegen berührt es das nationale Gebiet und hat überdies außerordentliche Ähnlichkeit mit später folgenden Bitten; „die siebente Benediktion erscheint jetzt teils überflüssig, teils am unrechten Ort". Hinter IX בָּרֵךְ עָלֵינוּ folgen ganz unerwartet ohne jeden Übergang Bitten nationalen Inhalts; sie sind selbst sehr verschiedenartig, weder ihr Zusammenhang, noch ihre Einteilung sind ohne weiteres erklärlich. Ebensowenig versteht man, warum hinter den nationalen wieder eine allgemeine oder persönliche Bitte, XVI שְׁמַע, steht. Endlich fällt auf, daß XVII רְצֵה und XIX שִׂים שָׁלוֹם Bitten enthalten, während nach der angenommenen Disposition (S. 28. 3) der dritte Teil dem Dank gewidmet sein sollte. Die Versuche im Talmud, durch logische Gründe oder durch biblische Analogien die heutige Anordnung zu erklären (b. Meg. 17 b j. Ber. II 4, f. 4 d), können nicht befriedigen, man versteht die Reihenfolge und die Gliederung lediglich, wenn man davon ausgeht, daß die Teile der Tefilla aus verschiedenen Zeiten stammen. Blicken wir demnach auf die erwähnten beiden Berichte der Quellen zurück, so gelangen wir zu dem Ergebnis, daß sehr wohl beide richtig sein können, daß der Abschluß der Tefilla durch R. Gamliel II. stattgefunden haben mag, daß aber die Anfänge in eine weit frühere, in die vormakkabäische, in die Zeit der „großen Versammlung" zurückreichen.

6. Unter den Bitten der Tefilla finden sich Bestandteile verschiedener Art aus verschiedener Zeit, Reste der Tempelliturgie, Benediktionen und Bitten allgemeinen Inhalts, Bitten um nationale Güter und endlich solche, die man als Gelegenheitsgebete bezeichen könnte, weil sie aus besonderen Anlässen aufgenommen, allerdings dann dauernd beibehalten wurden. Aus dem Tempelkultus stammen die

beiden Bitten am Ende der Tefilla. רצה XVII wurde wegen seiner eigenartigen Fassung oben wiederholt genannt. Bereits im frühen Mittelalter wurde erkannt, daß der gegenwärtige Wortlaut überarbeitet ist, daß hier ursprünglich ein Gebet um gnädige Aufnahme des von den Priestern dargebrachten täglichen Opfers vorlag. Auch der Hohepriester hatte am Versöhnungstage nach vollendeter Kultushandlung ein Gebet על העבודה zu sprechen, dessen Eulogie שאיתך לבדך ביראה נעביד (j. Sota VII, 22 a; j. Joma VII, 1, f. 44 b) lautete, ganz so wie noch heute im Musaf an Festtagen der Schluß von רצה gesprochen wird. Die Mischna berichtet ferner, daß die Priester im Tempel jeden Morgen das Opfer unterbrachen, um einen Gottesdienst zu halten, und daß auch dort ein Gebet mit dem Namen עבודה, eben רצה, verrichtet wurde ויברכו שלש ברכות .. עבודה וברכת כהנים (Tam. V, 1). Ein weiteres dort vorgetragenes Gebet war ברכת כהנים, die Responsion der Gemeinde auf den Segen der Priester, die Bitte um Frieden, die an das letzte Wort des Priestersegens anknüpfte. Auch die Bitte für Jerusalem XIV entstammt der Liturgie des Tempels, nicht in ihrer heutigen Form natürlich, die auf die Zerstörung der Stadt hinweist, wohl aber in jenem Sinne, in dem Sirach und in dem der Hohepriester am Versöhnungstage für Jerusalem und den Tempel betete. השוכן בציון lautet die Eulogie in dem Gebete des Hohenpriesters (j. Sota das.), den gleichen Wortlaut dürfte sie auch in der täglichen Tefilla gehabt haben.

7. Das waren die bereits vorhandenen Bitten, die übernommen wurden, als das regelmäßige Gemeindegebet mit Bitten auszustatten war. Da wurde zunächst eine den Anschauungen vom Gebet entsprechende Einkleidung geschaffen. Den Bitten mußte ein hymnischer Teil voraufgehen, ein Dank folgen. So entstanden die drei ersten Benediktionen der Tefilla; so die XVIII הודאה, nach der der dritte Teil der Tefilla überhaupt als Danksagung bezeichnet wurde, die zwischen die beiden vorhandenen עבודה und ברכת כהנים trat, weil die Bitte um Frieden nach wie vor den Abschluß bilden sollte. Tatsächlich nehmen die drei ersten und die drei letzten Stücke der Tefilla eine besondere Stellung ein. Sie allein werden das ganze Jahr hindurch in jeder Tefilla ohne Unterschied verwendet, sie allein haben bereits in der Mischna feste Namen סדר ברכות אימי אבות גבורות קדושת השם .... עבודה הודאה וברכת כהנים (R. ha Sch. IV, 5). Ihre Sprache, zumal in der ältesten Textgestalt (§ 9), rechtfertigt es, ihre Abfassung in

frühe Zeit zu setzen, auch im Inhalt — so wir von der Einarbeitung von תחית המתים in II absehen — spricht nichts dagegen. Es erhebt sich nun die Frage, ob die ebengenannten Elemente jemals allein die Tefilla gebildet haben. Das ist sehr wenig wahrscheinlich, schwerlich hätte man sich entschlossen, für Sabbate und Festtage das Wochentagsgebet in seinem vollen Umfange zu übernehmen. Das wäre auch nicht eine Tefilla, ein Bittgebet gewesen, das man mit רחמים ותחנונים hätte bezeichnen können. Soweit unsere Quellen zurückreichen, finden wir auch stets die einleitenden und die abschließenden Benediktionen von einem mittleren Stücke, das Bitten enthält, begleitet. Die älteste Tefilla wird nicht gerade die Bitten in so großer Zahl und in solcher Gliederung wie heute vorgebracht haben, aber nichts spricht dagegen, daß die Bitten allgemeinen Inhalts sämtlich in ihr vorhanden waren. Es sind Bitten um persönliche, zum Teil sogar um materielle Güter (VIII רפאנו und IX ברך עלינו), aber doch um solche, die allen ohne Unterschied unentbehrlich sind, um deren Schätzung kein Widerstreit der Meinungen oder Interessen aufkommen kann. Gesundheit und Segen in der Arbeit bilden die Grundlagen der Existenz. Einsicht und Verständnis (IV) gelten, wie uns Psalmen und Sprüche zeigen, als die Voraussetzungen des religiösen Wandels, die Bitten um bußfertige Rückkehr (V) und Sündenvergebung (VI) knüpfen an sie an und kennzeichnen die Stimmung der Kreise, welche die Tefilla geschaffen haben. Die Vereinigung der beiden Gruppen von Bitten um geistige und um materielle Güter, für das Wohl des Körpers und der Seele verrät eine sehr gesunde Anschauung vom Leben, der Weltflucht und Geringschätzung des irdischen Treibens fremd sind und die dennoch der Verantwortung vor dem himmlischen Richter sich stets bewußt bleibt. Die Bitte um Erhörung der Gebete (XVI) bildete den natürlichen Abschluß. Alle die erwähnten Bitten — mit der für Jerusalem im ganzen sieben — folgten einander ohne Unterbrechung. Daß sie von Anfang an geteilt und mit besonderen Eulogien versehen waren, ist wenig wahrscheinlich, es liegt näher zu vermuten, daß sie in einem einzigen Stück mit einer Benediktion vereint waren. In הבדלה besitzen wir noch heute eine derartige Zusammenfassung der Bitten, und ähnlich mag das Mittelstück der Tefilla in der ältesten Form gelautet haben.

8. Nun traten die nationalen Bitten hinzu. Das waren nicht mehr die natürlichen, aus dem inneren Drange des Menschen heraus geborenen

Gegenstände des Gebets, sie setzen bereits eine Reflexion über das Gebet und ein bestimmtes nationales Erlebnis voraus, das dem Gebete eine neue Richtung gab. Ein solches Erlebnis waren die Religionsverfolgung durch die Syrer, die makkabäische Erhebung und die Begründung des selbständigen jüdischen Staates mit seinen Parteiungen. Es waren die gewaltigen Erschütterungen, in deren Gefolge der Blick des jüdischen Volkes immer mehr von der Gegenwart abgelenkt und an der erhofften idealen Zukunft orientiert wurde. Die Apokalyptik beherrschte das gesamte Denken und jegliche Hoffnung, die apokalyptischen Bilder der Messiaszeit bewegten alle Gemüter, die Bitte um ihre Verwirklichung mußte Gegenstand des täglichen Gemeindegebets werden. Die Quelle, aus der alle Apokalyptiker Anregung schöpften, war Ezechiel, in seinen prophetischen Reden war eines der stets wiederkehrenden Bilder der zukünftigen Zeit die Sammlung der Zerstreuten Israels und das Gottesgericht, das die Spreu vom Weizen sondern, die Bösen bestrafen und die Guten zum neuen Volke zusammenschließen sollte. Das ist der Gedankengang, dem die nationalen Benediktionen der Tefilla folgen. Die erste von ihnen ist die Bitte um die Sammlung der Zerstreuten X תקע. Wir haben bereits erwähnt, daß sie nicht unbedingt den Untergang des jüdischen Staates zur Voraussetzung haben muß. Eine Diaspora hat es früh, sogar schon vor dem babylonischen Exil gegeben; im zweiten Staatswesen, zumal seit Beginn der hellenistischen Periode, nahm sie einen besonders großen Umfang an. In Babylonien, Ägypten und Kleinasien, wenn nicht in anderen Mittelmeerstaaten hat es zahlreiche Niederlassungen von Juden gegeben. Aber sie wurden nicht als nationales Unglück betrachtet, die friedliche Durchdringung, die dem Volke neuen Wohlstand, neue Kräfte zuführte, wurde im Mutterlande mit Genugtuung verfolgt. Erst als während der hellenistischen Bewegung klar zutage trat, wie sehr die Masse der nur griechisch redenden und griechisch denkenden Juden überhand genommen hatte, wurde die Diaspora als eine Gefahr erkannt, wurden die alten Verheißungen der Sammlung der Zerstreuten Gegenstand des Gebets. Und an die Bitte um Vereinigung des Volkes schloß, wie bei Ezechiel, die Bitte um Herbeiführung des Gerichts an; sie ist im heutigen Wortlaute des Gebets kaum wiederzufinden, bildete jedoch ursprünglich den Inhalt von השיבה XI. Nach dem gegenwärtigen Texte nimmt die Bitte ihren Ausgangspunkt von der Unzufriedenheit mit den

ungerechten Richtern und erfleht von Gott, daß er überall gerechte Richter einsetzen möge wie ehedem. Für ein derartiges Gebet ist kaum je eine Möglichkeit zu ergründen. Weder die hasmonäischen noch die herodianischen Fürsten oder gar die römischen Landpfleger hätten eine solche Beschimpfung ihrer richterlichen Tätigkeit geduldet. Daß sich um das, was die „Chassidim" taten, niemand kümmerte, daß man ihre Unbeugsamkeit sowie ihren Todesmut kannte und darum ihren Widerstand nicht erst herausforderte, wird durch die Geschichte nicht bestätigt. Es wäre auch mit der Staatsraison unvereinbar gewesen, dazu war die Partei der Frommen doch zu mächtig. In einem Lande, in dem Bürgerkriege und Aufstände so verbreitet waren und mit so starker Erbitterung geführt wurden, bedeutete die tägliche Kritik der Rechtsprechung eine schwere Gefahr, selbst die frömmste Staatsleitung durfte sie nicht dulden. Der Inhalt der Bitte muß einmal ein andrer gewesen sein, darauf weisen der Wortlaut und die Quellen ebenfalls hin. Schon der plötzliche Übergang von der angenommenen Klage über die Richter zur Bitte um die Verwirklichung des Gottesreiches (ומלוך עלינו) ist hart und weist mehr in die zukünftige als in die gegenwärtige Welt, vor allem aber kann der Schluß וצדקנו במשפט sich keineswegs auf ein irdisches staatliches, sondern nur auf das messianische Gericht beziehen. Diese letzten Worte erschienen wichtig genug, um in einer kurzen Inhaltsangabe als Zusammenfassung unserer Benediktion gegeben zu werden, in ihnen liegt der Schlüssel zum Verständnis der ursprünglichen Absicht der Benediktion, sie war eine Bitte um Herbeiführung des messianischen Weltgerichts. Der Zweck des Gerichts der Endzeit ist die Sonderung zwischen Guten und Schlechten, zwischen Frommen und Frevlern, die Bestrafung der Frevler. Auch davon war hier einmal die Rede, in der Zusammenfassung der Tefilla הבינני lautet der Satz, der השיבה vertritt, והתוערים על דעתך ישפטו oder in einer anderen Version ויעל הרשעים תניח ידך, in einer kurzen Zusammenfassung der Tefilla im Talmud steht dafür בריין שנעשה דין ברשעים, alle diese Sätze lassen nur den einen Schluß zu, daß in השיבה von der Bestrafung der Frevler im messianischen Gerichte die Rede war. Erinnern wir uns an den Ursprung des Satzes השיבה שופטינו, er entstammt einer Schilderung der messianischen Zukunft Jes. 1 26 und war auch an unserer Stelle dazu bestimmt, ein Bild aus der messianischen Zeit auszudrücken. In Ez. 20 34 ff. ist die Zukunft, in der

Gott König über Israel sein wird, so geschildert, daß zunächst die Zerstreuten Israels aus allen Ländern versammelt, daß sie zum großen Gericht vereinigt und daß die Missetäter unter ihnen schweren Strafen unterworfen werden. Das ist der Gedankengang, dem die nationalen Benediktionen folgten. In X תקע wurde um die Sammlung der Vertriebenen, in XI השיבה um die Herbeiführung des Gottesgerichts und die Bestrafung der Frevler, in XIII על הצדיקים um die Belohnung der Frommen gebetet. Die drei Benediktionen folgten unmittelbar aufeinander, sie wurden in die Tefilla dort eingeschaltet, wo die allgemeinen Bitten zu Ende waren, also hinter IX ברך עלינו. Wahrscheinlich gehört in die selbige eschatologisch gerichtete Zeit die Erwähnung des Messias aus dem Hause Davids in XIV, der Benediktion für Jerusalem.

9. Damit war die Tefilla fast in ihrem vollen Umfange vorhanden, es traten nur noch aus besonderen Anlässen einzelne Bitten hinzu. Schwierig ist es, die Aufnahme von VII ראה בעניני zu erklären, die Probleme, welche sein Inhalt und seine Stellung bieten, sind bereits hervorgehoben (S. 30). Seiner Umgebung nach müßte es eine Bitte um Befreiung aus persönlicher Not, etwa aus Gefangenschaft oder ähnlicher Bedrängnis sein, dem widerspricht aber der Wortlaut. Befreiung von nationalem Elend wiederum ist in den folgenden Stücken erbeten und paßt nicht inmitten der persönlichen Bitten; es ist aus der allgemein gehaltenen Ausdrucksweise auch schwer zu erkennen, welcher nationale Druck gemeint ist. Aus allen Schwierigkeiten finden wir einen Ausweg, wenn wir auf die ältesten Quellen zurückgreifen. Da wird von einer eigenen Liturgie für die Fasttage berichtet, an denen die Bitten der täglichen Tefilla vorgetragen und noch sieben andere eingeschaltet wurden. Die erste der für den Fasttag bestimmten begann mit ראה בעניני und schloß mit גיאל ישראל, ganz so wie heute die siebente Benediktion der Tefilla. Die Identität fiel frühzeitig auf, schon der Talmud wußte sie nur durch die Annahme zu erklären, daß nicht sieben, sondern nur sechs neue Bitten eingeschaltet wurden, daß die erste der sieben nur eine Erweiterung der täglichen Bitte ראה בעניני war (b. Taan. 16 b שביעית לארוכה כדתניא בגיאל ישראל מאריך). Inzwischen war nämlich die Not des täglichen Lebens zu groß und ראה Bestandteil des täglichen Gebets geworden. Stammt ראה בעניני aus der Fastenliturgie, dann ist auch seine Stellung in der Tefilla erklärt; die Fastengebete knüpfen an

die Bitte um Sündenvergebung an, darum steht ראה unmittelbar hinter VI סלח לנו, der Bitte um Vergebung der Sünden. Die Tefilla hatte damit die Zahl von siebzehn Benediktionen erreicht.

10. Ein Achtzehngebet wurde sie durch R. Gamliel II. als er die Tefilla redigieren und in der Absicht, die Trennung der Christen von der Synagoge durchzusetzen, die Benediktion gegen die Ketzer ברכת המינים einführen ließ (ברכת המינים ביבנה תקנוה b. Ber. 28 b). Das Stück fing in alter Zeit nicht ולמלשינים, sondern למינים ולמשומדים an, und dann kamen die Bezeichnungen פרושים oder זדים (מלכות זדון), wahrscheinlich auch נוצרים darin vor. מין bedeutet im Hebräischen Art, Abart, dann jeden, der sich von der jüdischen Lehre absondert, Ketzer, Häretiker. Alle Ketzereien konnten mit מינית bezeichnet werden; es gehörten darunter die Anschauungen der Sadduzäer, der Samaritaner, der Christen, der Gnostiker. Infolgedessen ist viel darüber gestritten worden, welche Ketzer in unserem Gebete getroffen werden sollten, ob ein solches Gebet nicht schon früher bestand. Die Kirchenväter Justinus Martyr und Hieronymus berichten, daß die Juden dreimal täglich in ihren Synagogen die Christgläubigen verfluchen, Epiphanius sagt deutlicher, sie beten, daß Gott die Nazaräer vernichte. Es ist kaum daran zu zweifeln, daß unser Gebet sich tatsächlich auf die Christen bezogen hat, es bildete eines der Mittel zur völligen Scheidung der beiden Religionen.

In der ersten Zeit hatten die Christen keine besonderen Gebete und keinen besonderen Gottesdienst. Sie hielten Vereinigungen für das spezifisch Christliche, wie das Abendmahl, aber einen zusammenhängenden Gottesdienst hatten sie nicht; darum gibt es auch keine christliche Liturgie aus dem ersten Jahrhundert. Die Judenchristen haben nach wie vor mit den Juden gebetet, und niemand hat sie zunächst daran gehindert. Die Judenchristen hatten keine Veranlassung, die Synagoge zu meiden; die Synagoge bot ihnen nach einer Richtung zu wenig, sie zog ihre Art des Messiasglaubens nicht in Betracht, räumte ihr keinen Raum im Gottesdienst ein (ihr gaben sie in ihren besonderen Vereinigungen Ausdruck), aber die Gebete enthielten nichts, was nicht auch ihrer religiösen Anschauung entsprach. So nahmen sie weiter am Gottesdienst teil, fungierten auch als Vorbeter darin. Daß sie christgläubige Juden waren, bedingte in dieser Beziehung keinen Unterschied, erst allmählich suchte sich die Synagoge gegen heterodoxe Erscheinungen zu schützen. All-

mählich trat die Spannung auch zwischen Judentum und Judenchristentum ein. Die natürliche Entwicklung im Christentum brachte es mit sich, daß die Vergötterung Jesu, seine Anrufung im Gebet als Wundertäter Fortschritte machte. Es wurde darum die Bestimmung getroffen, daß man, wenn ein מין eine Benediktion sprach, nicht auf dieselbe mit Amen antworten durfte, es sei denn, daß man die ganze Benediktion gehört hatte, was sehr verständlich wird, wenn man die alten christlichen Texte liest. Es kam hinzu, daß die Christen als Feinde der jüdischen Nationalität auftraten. In dem Bestreben, sich die Gunst der Römer zu erwerben, gingen sie mit Beschuldigungen gegen ihre alten Glaubensgenossen vor, so daß Verleumder, דילטיירין und מוסרים, mit Christen identifiziert wurden. Die Hoffnungen und Bestrebungen der Juden richteten sich auf die Wiederherstellung des jerusalemischen Tempels. Den Christen hingegen war die Zerstörung des Tempels ein wertvolles Mittel der Propaganda, durch das Aufhören des Opferkultus hätte Gott selbst seinen Willen kundgegeben, daß die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes beendet sein sollte. Dieses Zeugnis wollte man sich nicht entreißen lassen. Es lag den Christen daran, daß das Wort der Evangelisten in Kraft bliebe, Jerusalem sollte zertreten bleiben bis zur Erfüllung der Zeiten. Ob und wann vor dem Aufstand unter Trajan sich den Juden begründete Aussichten auf Erfüllung ihrer Hoffnungen eröffnet haben, wissen wir nicht; möglich ist es, daß mit der Reise nach Rom, die die Tannaiten unter Führung R. Gamliels während der kurzen Regierungszeit Nervas unternahmen, solche Hoffnungen verknüpft wurden. In jedem Falle haben wir in jener Zeit den Anfang der völligen Scheidung zwischen Juden und Judenchristen zu suchen. Ein wichtiger Schritt zu ihrer Herbeiführung war die Fernhaltung der Christen von der Synagoge. Die Synagogen waren beliebte Missionsstätten, sie boten Anlaß zur Besprechung der Glaubensfragen, Gelegenheit zur Einleitung der Propaganda. Die Judenchristen gehörten zu ihren eifrigsten Besuchern, sie fungierten auch als Vorbeter. Das sollte ihnen verleidet, sie sollten von der Synagoge ferngehalten werden. Als Mittel hierzu wurde die ברכת המינים in die Tefilla eingeführt, die Samuel der Jüngere auf Veranlassung R. Gamliels verfaßte (עמד שמואל הקטן ותקנה b. Ber. das.). Die Bitte um Vernichtung der Minäer hatte den Zweck, die Synagoge von ihnen freizuhalten. Das ersehen wir deutlich aus dem Midrasch העובר לפני התיבה יטעה בכל

הברכות כלן אין מחזירין אותו בברכת המינין מחזירין אותו בעל כרחו ולכך מחזירין אותו שאם יהא בו צד מינות יהיה מקלל את עצמו יהקהל עונין אמן (Tanch. Lev. ed. Buber 2a). Irrtümer beim Vorbeten gehörten nicht zu den Seltenheiten, sie wurden im allgemeinen mit Nachsicht aufgenommen und durchgelassen; nur bei ברכת המינים wurde mit Strenge darüber gewacht, daß der Vorbeter nichts im Gebet unterdrückte oder änderte, Irrtümer wurden da nicht geduldet, der Vorbeter mußte sich an die Vorschrift halten oder er wurde entfernt, denn gerade das war die Absicht, die Vorbeter auf die Probe zu stellen, ob sie zum Judenchristentum neigten oder nicht. Ein Judenchrist konnte dieses Gebet nicht sprechen, „er hätte sonst sich selbst verwünscht und die Gemeinde veranlaßt, Amen dazu zu sprechen" und sich dieses Gebet zu eigen zu machen. Ein Judenchrist konnte auch, wenn er in der Gemeinde stand, es nicht mit anhören, wie der Vorbeter die Bitte um Vernichtung seiner Gemeinschaft aussprach und die Gemeinde sie durch das Amen zur ihren machte. So wurde ברכת המינים ein Prüfstein für die Anwesenheit von Judenchristen in der Synagoge, für ihre Beteiligung am Gottesdienste; oft hörte sich keiner von ihnen das Gebet an, sie blieben dem Gottesdienst fern und die Absicht war erreicht.

Eine Anknüpfung für die neue Bitte war in XI השיבה gegeben, wo von der Bestrafung der Frevler die Rede war. Ohnehin hatten die eschatologischen Anschauungen sich geändert, die Einzelheiten des alten Zukunftsbildes hatten eine neue Deutung erfahren, auch die entsprechenden Benediktionen der Tefilla wurden nicht mehr wie früher aufgefaßt. So wurde denn der Absatz über die Bestrafung der Frevler aus XI herausgeholt und in die neue Bitte mit dem Schlusse מכניע זדים aufgenommen, die nun eine Verwünschung gegen alle von der jüdischen Religion Abtrünnigen enthielt כולם של מינים וישל פישעים במכניע זדים (Tos. Ber. III, 25 j. Ber. II, 4 fol. 5a; IV, 3 fol. 8a). Die vorhergehende השיבה handelte nunmehr ausschließlich von der Wiedereinsetzung der alten Richter und der Herbeiführung des Gottesreiches. Andererseits wurde gegenüber der Verwünschung der Abtrünnigen in XII eine besondere Bitte für die zum Judentum Bekehrten (גרים) in XIII על הצדיקים eingefügt. Die Zahl der Proselyten, die sich zur Religion des Sinai bekannten, war in jenen Tagen nicht gering, die Tatsache der zahlreichen Übertritte zum Judentum, die bis in die besten Gesellschaftsklassen verbreitet

waren, mag die Verbitterung gegen diejenigen, die sich von der alten Religion lossagten, verstärkt haben, wie sie andererseits als Trost in der schweren Zeit des Abfalls empfunden wurde. Durch die Gegenüberstellung der Bitte für die Proselyten in XIII und die Verwünschung der Untreuen in XII kamen der Schmerz über die einen und die Freude über die anderen zum Ausdruck. So war ברכת המינים ein Gelegenheitsgebet, und es wäre, als der Anlaß es zu sprechen fehlte, vielleicht wieder außer Gebrauch gekommen, wenn nicht gleichzeitig mit seiner Einführung eine Redaktion der Tefilla stattgefunden hätte.

11. Das durch ברכת המינים auf achtzehn Benediktionen angewachsene Gebet ließ R. Gamliel II. redigieren und bestimmte es zum täglichen Gebet für jedermann ר׳ גמליאל אומר בכל יום מתפללין אדם שמנה עשרה (Ber. IV, 3). Das Gebet erhielt achtzehn Eulogien und davon den Namen שמנה עשרה scil. ברכות, den es für alle Zeiten behalten hat. Die achtzehn Stücke kamen, wie wir sahen, in ganz verschiedenen Zeiten zusammen, die Zahl ist eine rein zufällige. Um der Zahl achtzehn eine höhere, gewissermaßen kanonische Bedeutung zu geben, wurde sie symbolisch aufgefaßt, man suchte aus biblischen Gebeten und Erzählungen Analogien für sie herzuleiten. Möglich wäre immerhin, daß die Zahl achtzehn mit Absicht festgehalten und bei ihr der Abschluß vorgenommen wurde. Denn ihre symbolische Auffassung ist schon in tannäischen Stellen zu finden; überdies hätte sich Gelegenheit geboten, die Zahl der Eulogien zu vermehren, es wurde jedoch davon Abstand genommen. Die Zahl der Bitten übertraf diejenige der Eulogien, es mußten einige zusammengezogen werden כילל של מינים ושל פישעים במכניע זדים ושל זקנים ושל גרים במבטח לצדיקים ישל דוד בבונה ירושלים אם אמר אילו לעצמן ואילו לעצמן רצא (Tos. Ber. III, 25), immerhin war es nicht unstatthaft, die zusammengezogenen auch in ihre Bestandteile aufzulösen und so die Zahl der Benediktionen wiederum zu vermehren. In einem Falle wurde dauernd von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht, die Tefilla wurde um eine neunzehnte Benediktion bereichert.

12. Kaum hatte das amoräische Zeitalter begonnen und die babylonische Judenheit sich unabhängig von den Autoritäten Palästinas gefühlt, da wurde dort im Lande der Exilsfürsten, die ihr Geschlecht in gerader Linie von David herleiteten, eine besondere Bitte für das Erscheinen des Messias aus dem Hause Davids eingeführt. Die Eulogie lautete מצמיח קרן ישועה, der erste, der sie im Talmud erwähnt.

ist Rabba bar Schila (um 250 b. Pes. 117b). Es war früher die herrschende Auffassung, daß die jetzt sechzehnte Benediktion את צמח zum alten Bestande der Tefilla gehörte, daß ברכת המינים dann als neunzehntes Stück hinzugekommen ist, in Wirklichkeit ist der Tatbestand der gewesen, daß ב׳ המינים die achtzehn Benediktionen vollzählig machte und את צמח דוד als neunzehnte hinzutrat. Der Beweis hierfür ist Geschichte des Achtzehngebets S. 24 ff. (MS. S. 348 ff.) ausführlich erbracht, hier sollen nur die wichtigsten Belege in kurzer Zusammenfassung angeführt werden. Im palästinischen Talmud und in den von dort stammenden Midraschim ist eine besondere Eulogie für den Messias nicht bekannt; wo der Inhalt der Tefilla angegeben wird, ist nur XIV ולירושלים berücksichtigt, niemals XV את צמח, die Erwähnung Davids findet sich nur in der für XIV bestimmten Eulogie אלהי דוד בונה ירושלים (in Babylonien wurde die Formel אלהי דוד ausdrücklich abgelehnt); wo die Benediktionen der Tefilla gezählt werden, wird XVI שמע קולנו als fünfzehnte bezeichnet, weil את צמח vorher fehlt. Ja noch lange in nachtalmudischer Zeit war die Eulogie מצמיח קרן ישועה im palästinischen Ritus nicht bekannt: von Paitanim, die ihre Verse nach den Eulogien der Tefilla einrichteten, wird sie nicht erwähnt, Eleasar ha Kalir (um 750?) z. B. hat in seinen Kerobot (§ 32) für die Fasttage und für Purim niemals Verse zu את צמח verfaßt, seine Dichtungen setzen stets den Schluß אלהי דוד בונה ירוש׳ voraus. In der durch die Genisa in Kairo bekannt gewordenen palästinischen Rezension der Tefilla fehlt ebenfalls את צמח und der Schluß von XIV lautet אלהי דוד בונה ירושלים. Die alte Auskunft, die bereits R. Jesaia di Trani (um 1280) gegeben hatte, daß in Palästina, um die Zahl achtzehn nicht zu überschreiten, nach Einführung der ברכת המינים die zwei benachbarten und ähnlichen Benediktionen XIV und XV in eine zusammengezogen wurden, ist unannehmbar, denn das Gegenteil, die nachträgliche Einführung von את צמח wird ausdrücklich von den Quellen bezeugt. Bei der Verhandlung über die Zahl der Benediktionen wird j. Ber. IV, 3 (8a) bemerkt אם יאמר לך אדם שבע עשרה אינן אמור לי שלש מינים כנגד קבעי חכמים ברבנה, d. h. daß vor Festsetzung von ב׳ המינים nur siebzehn Benediktionen vorhanden waren und dies die achtzehnte bildete. Deutlich ist der Hergang bei der Anreihung der Stücke in Num. rabb. Kap. XVIII, 21 angegeben ט״ם בגמטריא י״ח תפלה. י״ט ברכות? היכא משכח ברכת המינין שתקנוה ביבנה יאת צמח דוד שתקנו

אחריו, daß nämlich die im babylonischen Ritus vorhandenen neunzehn Benediktionen — in palästinischen Kreisen kommt die Zahl neunzehn niemals vor — dadurch entstanden, daß zu den längst vorhandenen siebzehn zuerst ב׳ המינים und nachträglich את צמח hinzutraten. Der babylonische Ritus ist schließlich der alleinige geblieben und mit ihm wurde überall את צמח דוד als Benediktion der Tefilla angenommen, schließlich, wie wir sahen, sogar mit solchen Kerobot vereinigt, die den palästinischen Ritus voraussetzten und es gar nicht kannten. Der Name שמנה עשרה stimmte nach Einführung einer neunzehnten Benediktion nicht mehr, aber er war nun einmal durch die Mischna festgelegt und wurde ohne Bedenken beibehalten. Die Geschichte des Achtzehngebets war damit abgeschlossen, die Überarbeitungen, die es erfuhr, sowie seine weiteren Schicksale sind mit den Veränderungen seines Wortlauts verknüpft, die wir im folgenden Paragraphen besprechen.

§ 9. Die Tefilla.

II. Wortlaut.

Literatur: Baer, S. 87 ff.; Dérenbourg, Mélanges rabbiniques in *REJ* XIV, 26 ff.; Schechter, Geniza Specimens in *JQR* X, 656 ff.; Dalman, Die Worte Jesu, S. 299 ff.; Elbogen, Achtzehngebet, S. 47 ff.; Studien, S. 43 ff.; I. Lévi, Fragments de rituels de prières etc. in *REJ* LIII, 235 ff.; Frumkin, S. 231 ff.

1. Die besprochene Redaktion der Tefilla bezog sich lediglich auf den Inhalt und die durch ihn bedingten Eulogien der Stücke, sowie auf ihre Disposition und Reihenfolge שמענן הפקולי הסדור ו״ח ברכות לפני ר״ג על הסדר ברכה (b. Meg. 17b.) Hingegen wurde der Wortlaut nicht festgelegt, er blieb frei und beweglich, der augenblicklichen Eingebung des Vorbeters überlassen. Daher gab es lange Zeit mehrere nebeneinander hergehende Texte, daher waren gewisse Abweichungen möglich, die dann als Zeichen von Häresie verboten werden mußten. Die Vorbeter trugen häufig einen Text vor, der vom üblichen abwich, mitunter auch offenkundige Irrtümer enthielt, sie gerieten bisweilen in Verlegenheit, weil ihnen die Fortsetzung des Gebets entfallen war. Noch aus dem IV. Jahrhundert werden Abweichungen beim Vortrag des Gebets mitgeteilt, und sie dürften, solange die Gebete nicht aufgeschrieben waren, niemals aufgehört haben. Auch später gab es keinen einheitlichen Text der Tefilla,

die Gebetbücher der verschiedenen Riten überlieferten ihn in verschiedener Weise in bald mehr, bald weniger ausgeführter Diktion. In demselben Lande konnte man sie in benachbarten Gemeinden abweichend finden, und R. David Abudraham hat nicht übertrieben, wenn er sagte, daß es nicht zwei Gemeinden auf dem Erdenrunde gebe, in denen die Tefilla Wort für Wort gleichlautend gesprochen werde. Der Buchdruck hat die Mannigfaltigkeit der Abweichungen beschränkt, aber nicht beseitigt, da manche nur für kleine Kreise bestimmte Gebetbücher nicht durch die Presse vervielfältigt wurden; die Reformbewegung der neuesten Zeit hat von neuem eine starke Zersplitterung hervorgerufen. Ein bestimmter Wortlaut der Tefilla, der als Urtypus gelten könnte, läßt sich nicht feststellen, selbst die ältesten Rezensionen liegen in mehreren abweichenden Fassungen vor und enthalten einzelne Formeln, die unbedingt jüngeren Ursprungs sein müssen. Alle Theorien über die Tefilla, die an einen bestimmten Wortlaut anknüpfen oder auf Zählung der Worte der einzelnen Stücke beruhen, sind daher unhaltbar; ihr einziger Wert besteht darin, daß sie als Kontrolle für die Überlieferung gelten können. Ebensowenig läßt sich die von Jos. Dérenbourg versuchte Zurückführung der Tefilla auf Benediktionen von je drei Zeilen, zwei parallelen Bitten und einer kurzen Begründung, und auf Eulogien von je zwei Worten aufrecht halten. Die Tefilla ist weder von einem Manne, noch aus einem Guß gearbeitet, so daß auf solche Gleichförmigkeit geachtet worden wäre, nur durch gewaltsame Eingriffe in den Text läßt sich ein solches Schema durchführen, dabei müssen aber biblische Zitate mehrfach preisgegeben werden. Wie sehr der Wortlaut der Tefilla durch die Bibel beeinflußt war, wird besonders deutlich durch die palästinische Rezension, die erst neuerdings bekannt wurde und an zahlreichen wichtigen Stellen von der üblichen (= Vulg.) abweicht.

2. Wenn wir nunmehr an die Besprechung des Textes der Tefilla herantreten, so sollen nur die wichtigsten Varianten der einzelnen Riten angeführt werden; sie alle zu erwähnen, würde den Rahmen dieses Grundrisses überschreiten und nicht den entsprechenden Gewinn bringen. Einzelne orientalische Riten lieben es besonders, den Wortlaut der Tefilla auszuschmücken, ohne daß in den Quellen ein Anhalt dafür vorliegt. Eine der bevorzugten und leicht anzubringenden Erweiterungen ist die Einfügung des Wortes מלך oder מלכנו in fast alle Benediktionen.

3. An die Spitze der stillen Tefilla wurde von R. Jochanan (III. Jahrhundert) אדני שפתי תפתח Ps. 51 17 gestellt, im Mittelalter wurden bisweilen davor noch andere Verse wie Dt. 32 3 oder Ps. 65 3 eingefügt; trotz des Widerspruchs angesehener Halachisten haben sie sich hie und da erhalten, bei Amr. fehlen sie noch. Spätere haben sie auf die verschiedenen Tefillas verteilt.

1. Die Tefilla beginnt mit einer hymnischen Einleitung שלש ברכות הראשונות שבחו של מקום (j. Ber. II, 4 vgl. b. das. 34 a). Das erste Stück heißt אבות (Rosch ha Sch. IV, 5) wegen der Berufung auf die Patriarchen, im Mittelalter bei Dichtern und Dezisoren auch מגן nach dem Schluß מגן אברהם. Der Anfang ist Mech. zu Ex. 13 3 (19 a) zitiert; האל הגדול הגבור והנורא ist Zitat aus Deut. 10 17 Neh. 9 32, eine Häufung der Epitheta Gottes über diese biblische Wendung hinaus wird im Talmud streng verpönt (b. Ber. 33 a, Meg. 25 a, j. Ber. IX, 1 [12 d], Midrasch zu Ps. 19 [S. 82 b]). Das folgende אל עליון stammt aus Gen. 14 19, in Pal. wird auch die Fortsetzung קנה שמים וארץ zitiert, in Vulg. finden wir das nur im Gebet am Eingang des Sabbats (§ 15 S. 111), sonst werden שמים וארץ in הכל zusammengefaßt, außerdem ist גומל חסדים טובים dazwischengetreten. וזוכר חסדי אבות führt zum Thema, der Bund Gottes mit den Vätern bildet die Grundlage für alle die folgenden Bitten. Ebenso wie ומביא גואל לבני בניהם fehlt es in Pal. Es ist auch keine rechte Veranlassung, die Zukunftshoffnung hier zu erwähnen, vielleicht geschah die Betonung der künftigen Befreiung im Hinblick auf den christlichen Glauben von der bereits eingetretenen Erlösung. Saad. liest לזרעם אחריהם statt לבני בניהם. מלך עוזר ומושיע ומגן soll zur Eulogie mit מגן überleiten; in Pal. statt dessen מגנני ומגן אבותינו מבטחנו בכל דור ודור, bei It. und Seph. hingegen noch je ein Epitheton mehr (Varianten Achtzehngebet S. 49, 50.) Die Eulogie מגן אברהם ist bezeugt durch Sir. 51 12 g im Gegensatz zu מגן אבות im Gebet für den Eingang des Sabbats (§ 15 S. 111); sie ist im Talmud (b. Pes. 117 b) und Midrasch aus Gen. 12 2 hergeleitet. In den 10 Bußtagen wird hier זכרנו לחיים eingeschaltet. Der Talmud kennt dieses Stück nicht (ebensowenig wie die andern an den Bußtagen hinzugefügten Sätze), es paßt auch nicht hierher, da es eine Bitte enthält. Die älteste Erwähnung geht ins IX. Jahrhundert zurück, bei Amr. ist זכרנו bereits vorhanden (44 b), jedoch noch Hai Gaon (gest. 1038) war dagegen. Maimonides kennt es als B r'a u c h einzelner, auch Manhig nur als

nordfranzösischen Brauch. Später wurde es für verbindlich erklärt. Den Text bietet Amr. 51 b mit unbedeutenden Varianten.

II. גבורות (Rosch ha Sch. IV, 5) Preis der Allmacht Gottes, so genannt nach dem Anfang אתה גבור, dem vielleicht auch einmal האל הגבור als Schluß entsprach; תחיית המתים (Ber. V, 2) nach der Eulogie מחיה המתים und der mehrfachen Erwähnung der Auferstehung, im Mittelalter מחיה. Die nachdrückliche Hervorhebung eines Glaubenssatzes im Gebet ist, wie (oben S. 29) bemerkt, nicht zufällig; die heutige wiederholte Erwähnung ist nicht ursprünglich, Pal. kennt sie nicht, das Stück lautet vielmehr in einfachster Fassung אתה גבור ואין כמוך חזק ואין זולתך משיב הרוח ומוריד הגשם מכלכל חיים מחיה המתים ורב להושיע. Fast scheint es, als ob die Grundform אתה גבור מחיה המתים ורב להושיע gelautet hätte. Alle anderen Fassungen — selbst Pal. hat eine zweite weit wortreichere — erweisen sich als Erweiterungen, Vulg. als eine ziemlich ausführliche mit Verwertung biblischen Materials zur Spezialisierung der Hilfstätigkeit Gottes. Die biblischen Anklänge sind in diesem Stücke besonders zahlreich, sein Vorbild findet es in Ps. 146 ff. und ähnlichen Stellen, Erweiterungen des Textes bei Saadja, in Ozar Tob 1877, S. 11. Der Schluß מחיה המתים in Pirke d R. E. XXXI, g. E.

In diese Benediktion wird gemäß Ber. V, 2 משיב הרוח ומוריד הגשם eingeschoben, das Taan. I, 1 von R. Elieser (I. Jahrhundert) als גבורות גשמים zitiert ist. Die Zeit für diese Einschaltung ist nach der gültig gewordenen Verordnung vom Musaf des Schemini-Azereth bis zum Musaf des I. Pesachtages (Taan. I, 2). Die Gemeinde beginnt es in alter Zeit erst zu Mincha (Amr.), später hat man es v o r Musaf ausrufen lassen, und die Gemeinde begann es sofort i m Musafgebete (Pardes 45 c). In Palästina scheint man noch andere ähnliche mit Naturerscheinungen zusammenhängende Sätze gekannt zu haben, von denen aber keiner ins Gebet aufgenommen wurde בטל וברוחית לא חיבו חכמים להזכיר (j. Taan. I, 1, fol. 63 d, b. Taan. 3 a). In der amoräischen Zeit (zuerst bei R. Jochanan) tritt uns der Brauch entgegen, daß im Sommer מוריד הטל gesprochen wird (j. Taan. das.). Daher weist die palästinische Tefilla diesen Einschub auf, während er in Babylonien unbekannt war, was vielleicht in den klimatischen Verhältnissen begründet ist. Amr. kennt ihn nicht, obwohl er irrtümlich in den Texten angegeben ist. Von Palästina ist der Brauch nach Italien übergegangen, auffallenderweise auch nach Spanien.

In Deutschland war er nie eingeführt; in Frankreich fehlt er in den früheren Jahrhunderten (Vitry, Eschkol), später aber scheint er sich eingebürgert zu haben (Manh.). Manche scheinen dort Sommer und Winter מדרד הטל gehabt zu haben, ebenso wie der kastilische Ritus.

Ferner wird in den zehn Bußtagen in dieses zweite Stück מי כמיך eingefügt, über dessen Ursprung dasselbe wie oben zu זכרנו zu sagen ist. Statt אב הרחמים lesen V. u. Maim. אב הרחמן.

III. קדושת השם (R. ha Sch. IV, 5) קדישית (b. das. 32 a) קדושה (b. Meg. 17 b) nach dem Inhalt, in den Poesien des Mittelalters משלש, weil es das dritte Stück ist. Auf den Preis der Allmacht Gottes folgt der seiner Heiligkeit. Der Anfang lautete in ältester Zeit, so wie er jetzt im Germ. und Seph. nur noch am Neujahrsfest und Versöhnungstag (= ר״ה ויו״כ) üblich ist, קדיש אתה ונורא שמך. Diese durch Sifre Dt. 343 (142 b) gesicherte Formel erscheint auch in Pal. Wir gehen kaum fehl, wenn wir vermuten, daß hier als Beleg Jes. 63 angeführt war und daß daraus die Keduscha entstand (vgl. weiter § 9 a); die jetzt übliche Verbindung von קדיש אתה ונורא שמך mit Jes. 5 16 ויגבה liegt in Pal. nicht vor, sie ist allerdings durch Pirke d R. E. XXXV, Ende bereits zu belegen; sie paßt besonders für die genannten Feste als Tage des Gerichts.

Amr. hat die Fassung לדור ודור המליכהי לאל כי הוא לבדו מרום וקדיש ושבחך אלהינו מפינו לא ימוש לעולם ועד כי אל מלך גדול וקדוש אתה, dasselbe bieten die Handschriften von It., jedoch mit der Variante נמליך statt המליכהי; für ר״ה ויו״כ hat Amr. außerdem קדוש אתה, während It. nur den Belegvers ויגבה hinzusetzt. In den Druckausgaben von It., in Rom. und Carp. lautet der Anfang לדור ודור נגיד גדלך ולנצח נצחים קדישתך נקדיש, der Nachsatz ישבחך ist derselbe wie oben; während It. das ganze Jahr hindurch לדור ודור נגיד behält, setzt Rom. am ר״ה ויו״כ dafür לדור ודור נמליך ein. Eine ganz neue Fassung bringt Seph. mit אתה קדיש, dessen Schlußsatz וקדושים בכל יום יהללוך ebenfalls auf die Keduscha hinweist; am ר״ה ויו״כ jedoch folgt auf אתה קדיש noch לדור ודור המליכהי (wie Amr., jedoch ohne ישבחך) und außerdem קדיש אתה ונורא שמ׳. Alle diese Riten machen keinen Unterschied zwischen der stillen Tefilla und der des Vorbeters. In Germ. hingegen (schon in V.) wird ein solcher gemacht, in der stillen Tefilla wird אתה קדיש verwendet, hingegen wenn der Vorbeter die Keduscha rezitiert hat, לדור ודור נגיד גדלך; am ר״ה ויו״כ außerdem קדיש אתה ונורא שמך.

Zum Text von אתה קדוש ist zu bemerken, daß Saadja וזכרך קדוש hinzufügt, Pers. auch noch ומשרתיך קדושים. Seph. hat außerdem aus לדיר ידיר den Schlußsatz כי אל מלך גדול וקדוש אתה aufgenommen; Abudraham beklagt, daß die unwissende Menge diesen Satz nicht beachtet, seine Klage blieb jedoch vergeblich, der Satz wird bis heute nicht gesagt; beachtet man die Fassung der folgenden Benediktionen, so ist man geneigt, ihn für alt zu halten.

Die Eulogie lautet האל הקדוש j. Rosch ha Schana IV, 6 (59 c), b. Ber. 12 b; in den zehn Bußtagen hingegen המלך הקדוש (b. das.), jedoch wurde diese babylonische Änderung in Palästina nicht beachtet, in allen Genisafragmenten finden wir ausnahmslos האל הקדיש. Bei der Wiederholung der Tefilla wird hier die Keduscha eingefügt, vgl. darüber weiter § 9 a.

4. Es beginnen nunmehr die אמצעיות (scil. ברכות), der mittlere Abschnitt der Tefilla, welcher die Bitten צרכן שלבריות (j. Ber. II, 4) enthält. Ihnen wird keine bestimmte Zahl beigegeben, weil die Zahl schwankte, weil es gestattet war, einzelne gesonderte Eulogien zu sprechen, wo es üblich war, mehrere zusammenzufassen (vgl. z. B. Nr. XIV und XV). Man sagte von ihnen ferner, daß ihre Reihenfolge nicht bindend wäre (b. Ber. 34 a אמצעיות אין להן סדר). Auch feste Namen sind für sie nicht vorhanden, die Namen schwanken, für einige Stücke kommen im Talmud überhaupt noch keine vor.

IV. heißt in der Mischna (Ber. V, 2) חונן הדעת nach dem Schluß, im Talmud בינה (b. Meg. 17 b), auch דיעה (j. Ber. II, 4) und ברכת חכמה (b. Ber. 33 a) nach dem Inhalt.

Die erste Bitte ist die um Einsicht, Erleuchtung (vgl. das Gebet Salomos I. Kön. 3 9—12 = II. Chr. 1 10). Der Talmud zitiert aus der Bitte חוננו דיעה (j. Ber. das.), entsprechend lautet Pal. חנינו דיעה מאתך בינה יהשכל מתיריך. In allen anderen Quellen findet sich vorher die überflüssige hymnische Einleitung mit אתה חונן, ferner findet sich statt השכל und בינה häufig חכמה (vgl. Amr. und Baer). Pers. hat auch hier wie in den meisten folgenden Bitten einen Abschluß כי אל דעות יהמן אתה. Die Eulogie חונן הדעת bringt bereits die Mischna (s. oben).

Am Ausgang des Sabbats wird hier die הבדלה eingefügt (Ber. V, 2); zwischen die beiden ersten Sätze tritt אתה חוננתנו. Über den Ursprung des Habdala vgl. § 19, ihr Inhalt ist aus j. Ber. V, 2

(9 b) und b. Pes. 104 a zu entnehmen. Vom Wortlaut finden wir in j. Ber. a. a. O. (9 c) ר׳ ירמיה ר׳ זעירה בשם ר׳ חייא ב׳ אשר צריך לומר החל עלינו את הימים ששת ימי המעשה הבאים לקראתינו לשלום. Wörtlich ist diese Fassung nirgends wiederzufinden, mit einigen Änderungen in Germ. (Baer 301); Amr., Maim., Seph., It. und Rom. haben an Stelle dieser Bitte eine andere (babylonischen Ursprungs?) וכשם שהבדלתני מעמי הארצות . . . כן תבדילנו . . , die in Seph. noch etwas erweitert ist. Der Anfang der Einschaltung lautet in Amr., It. und Rom. אתה הבדלת. In Germ. beginnt dieser Satz, die eigentliche Habdala, mit ותבדל, denn hier wird vor der Habdala der erste Satz der Benediktion in anderer Fassung noch einmal wiederholt אתה חוננתנו; es wurde lange darum gestritten, ob das nötig wäre, und obwohl die maßgebenden Kodifikatoren sich dagegen erklärten, wurden beide Sätze beibehalten. Selbst in Seph. fand das Eingang, bei Abudr. findet es sich noch nicht.

V. תשובה (b. Meg. und j. Ber. das.). Die Eulogie הרוצה בתשובה in Midr. Ps. 292 (116 b), wofür auch die zusammenfassende Formel רצה בתשובתנו in j. Ber. das. und IV, 3 (8 a) zeugt. Auf die Bitte um Erkenntnis folgt diejenige um religiöse Erneuerung. Der Text der Bitte besteht in Pal. nur aus Thr. 521 השיבנו ד׳ אליך ונשובה חדש ימינו כקדם. Vulg. bietet drei Bitten, die in allen Texten wiederkehren; alle frühmittelalterlichen Quellen haben eine vierte Bitte וקרבנו במצותיך, so noch heute It., Rom.; Saadja fügt außer dieser Bitte noch כי פשענו (wie in Nr. VI) ein.

VI. סליחה (das.), die Bitte um Vergebung, schließt sich eng an die תשובה an. Der Inhalt ist zusammengefaßt in die Worte סלח לנו (j. das). Der Text in Pal. zeigt engeren Anschluß an die Bibel, die zweite Bitte lautet מחה והעבר פשעינו מנגד עיניך nach Ps. 513, deren Begründung כי רבים רחמיך erinnert an Ps. 119156. In Vulg. lautet letztere כי אל טוב וסלח אתה, nur in Germ. כי מיחל וסילח אתה (V. כי אל מלך מוחל), was offenbar aus Ps. 865 verkürzt ist, wie tatsächlich in Oz. T. zu lesen. Eine auffallende Vermischung von Pal. und Vulg. bietet Pers. Die Eulogie lautet מרבה לסליח in j. R. ha Sch. IV, 6 (59 c) und in der (kalirischen?) Poesie מי אל כמיך zum Versöhnungstage, so auch in Pal. המרבה לסלח, die übliche Eulogie חנון המרבה לסליח schon in Midr. Ps. 292 und in allen Riten: חנון ומרבה לסלח in REJ LIII.

An Fasttagen, mit Ausnahme des 9. Ab, werden in dieses Stück

schon bei Amr. Selichot (vgl. § 33) eingeschoben; die Überleitung zur Eulogie lautet dann ואל יעכב חטא ועין את תפלתינו סלח ומחל לכל עונותינו. In diesem Falle hat selbst Germ. den alten Schluß כי אל טוב וסלח אתה.

VII. גאולה (b. Meg. u. j. Ber. das.). Über die Bedeutung dieser Bitte vgl. oben S. 35. Der Anfang stammt aus Ps. 119 143 f., nur sind die Verse in den Plural umgesetzt, wie es bei einem Gemeindegebet natürlich ist. In Pal. folgt sofort die Eulogie; Vulg. fügt hinzu כי גואל חזק אתה (V. und Yem. כי אל מלך גואל וחזק אתה), Seph. liest ומהר לגאלנו גאולה שלמה למען שמך, ähnlich schon Midr. Tann. S. 209 גאלנו ד׳אלהינו גאולה שלמה מלפניך (wofür auffallend genug in Sifre Dt. § 343 מתיר אסורים steht.) Saad. und Maim. haben noch eine Bitte ודן דיננו. Eine starke Erweiterung bietet Oz. T. Unser גואל ישראל (Jes. 49 7) ist als Eulogie bereits in Sir. 51 12 e zu lesen, vgl. Taan. II. 4, b. Pes. 117 b., j. Ber. II, 4.

An Fasttagen fügt der Vorbeter an dieser Stelle תפלת תענית (b. Taan. 11 b), das Gebet עננו ein. Der alte Text ist j. Ber. IV. 3. (8 a), j. Taan. II, 2 (65 c) mitgeteilt, keiner der gebräuchlichen Texte stimmt völlig mit diesem überein; am nächsten kommt ihm Germ., hier ist die einzige Fassung, die die talmudische Schlußformel von עננו immer beibehält, die Bezugnahme auf Ps. 107 28 fehlt allerdings auch hier, sie findet sich nur in Rom. Hingegen haben alle Texte einen anderen Schlußsatz טרם נקרא אתה תענה (It., Seph.) oder טרם נקרא אליך עננו (Germ., schon V.) mit Berufung auf Jes. 65 24, der im Talmud das. den Schluß des kurzen Gebets הבינני bildet. Die Eulogie העינה בעת צרה bereits in der Mischna (Taan. II, 4).

VIII. רפואה (b. Meg. das.), ברכת חולים (b. Ab. Sar. 8 a) oder רופא חולים (j. Ber. II, 4), eine Bitte um physische Kraft, die erste Bitte um ein materielles Gut. In Vulg. in allen Fassungen ist der Anfang Jer. 17 14 entnommen, jedoch, wie es sich beim Gemeindegebet versteht, in die Pluralform gesetzt, Pal. dagegen, der sich sonst weit enger an die Bibel anschließt, liest hier רפאנו ד׳ אלהינו ממכאיב לבנו [ויגון ואנחה העבר ממנו] והעלה רפואה למכותינו oder, wie in REJ LIII, רפאנו ר׳ ונרפא והעלה רפואה לכל מ׳; ob diese auffällige Abweichung von der Stilisierung ursprünglich oder eine spätere Änderung ist, läßt sich vor erst nicht feststellen. Die letzte Bitte והעלה kehrt in Vulg. überall wieder, freilich mit dem Zusatz שלמה zu רפואה, wofür Seph. (gegen Abudr.) אריכה ומרפא liest. Neben

לכל מכורתינו haben Amr., V., It., Seph., Rom. לכל תחלואינו, was durch Ps. 1033 gerechtfertigt wird, Maim. (Yem.) nur dieses, Seph. außerdem noch לכל מכאובינו. Die Begründung רחמן אתה כי אל ריפא überall seit Amr., freilich ist meist noch נאמן und in Germ. מלך eingefügt. Die Eulogie lautet in j. Ber. (l. c.), Eschkol I, 19 ריפא חולים, in allen bekannten Texten im Anschluß an b. Schabb. 12 a ריפא חולי עמי ישראל; in den Reformgebetbüchern ist die alte Fassung wiederhergestellt. In der amoräischen Zeit wurde gestattet, Privatgebete für Kranke vor כי אל מלך einzufügen (b. Ab. Sar 8 a, b. Ber. 31 a); solche Texte sind bei Baer S. 91 zu finden.

IX. ברכת השנים (Ber. V, 2), מברך השנים (j. Ber. II, 4), Bitte um Segen der Feldarbeit, um Gedeihen der Frucht des Bodens. Die kürzeste und einfachste Fassung hat Germ. (schon V.) erhalten. It. hat den Schluß von ושבענו an ein wenig erweitert, Pal. bringt schon den fremden Gedanken der Erlösung hinein durch die Bitte וקרב מהרה שנת קץ גאולתנו. — In dieses Stück wird auf Grund von Ber. V, 2 die Bitte um Regen שאלה eingefügt. Der Beginn dieser Einschaltung kann gemäß der Angabe des Talmuds (b. Taan. 14 b) verschieden sein (vgl. Achtzehng., S. 44 und Hal. Ged. 175); jetzt ist sie laut b. Taan. 10 a vom Abend des 4. oder 5. Dezember bis zum Pesachfeste gebräuchlich. In It. wird die Bitte dadurch erledigt, daß zu ותן טל לברכה im Winter וימטר hinzutritt, in Germ. wird statt ותן ברכה des Sommers im Winter ותן טל וימטר לברכה gesetzt. Nach Midr. Lek. Tob zu Gen. 123 (29 b) scheinen diese Worte sämtlich dem gewöhnlichen Gebet anzugehören; so erscheint der Text auch in Pal., während dort im Winter ותן גשמי רצון על פני האדמה gesetzt wird. Alle genannten Texte erhalten die Regenbitte durch eine geringe Änderung der sonst üblichen Bitte, was zweifellos der Bestimmung der Mischna entspricht. Nur Seph., nach den Ausg. schon Amr., hat zwei völlig verschiedene Stücke, ein kurzes für den Sommer, das dem in It. üblichen ähnlich ist, und ein sehr ausführliches für den Winter. Den Text findet man bei Maim. im Verzeichnis der Gebete; Amr. kann diese Trennung, nach der dort 8 a angeführten Regel zu schließen, nicht gekannt haben. Gegen die Trennung vgl. ferner Manh. § 56; vielleicht wurde sie durch die Erlaubnis des Talmuds אם צריך לפרנסה אימר בברכת השנים veranlaßt (b. Ab. Sar. 8 a, aus dem III. Jahrhundert), tatsächlich sind auch solche Einschaltungen mit besonderen Bitten um Ertrag der Arbeit des

einzelnen vorhanden. Die Eulogie מברך השנים nach j. Ber. II, 4 in allen Texten.

X. קבוץ גליות (b. Meg. das.). Die Bitten um materielle Güter sind erledigt; es folgen diejenigen um nationale Güter, zunächst die um Sammlung der Zerstreuten. Das Stück ist an die Bibel angelehnt (Jes. 27 13; 11 12). Pal. schließt mit לקבץ גלויותינו, R. E. J. LIII mit לקבצני, in beiden fehlt der letzte Satz וקבצנו. Alle Texte außer Germ. (doch auch V.) lesen am Schluß לארצנו, dies fehlt ebenfalls in den Hss. von Amr., wo der Satz abweichend lautet: ושא נס לקבץ גלויותינו (Oz. T. ויקרא דרור לחרותנו). Die Eulogie מקבץ נדחי ישראל im Anschluß an Jes. 56 8 findet sich schon Sir. 51 12 f. vgl. j. Ber. II, 4. In den Gebetbüchern heißt es überall, auch in Pal. נדחי עמו ישראל nach Midr. Ps. 29 2. In den Reformgebetbüchern haben diese und die folgenden nationalen Bitten wesentliche Veränderungen erfahren, die Erlösung und die messianische Zukunft sind rein geistig gefaßt.

XI. hat keinen bestimmten Namen und wird im Talmud nach dem Anfang השיבה שפטינו genannt (b. Meg. das.), erst in einer späten Quelle findet sich dafür ברכת משפט (Chan. z. St.). Der Inhalt wird durch שפטינו בצדק und הדין נעשה (j. Ber. II, 4) oder נעשה דין ברשעים (b. Meg. das.) oder im Habinenu-Gebet durch יתועצו עליך לשפוט (j. Ber. IV, 3) bezw. ישפטו (בדעתך) יתחוננו על דעתך (b. Ber. 29 a) wiedergegeben. In den verbreiteten Texten fehlt ein auf das Gericht an den Frevlern bezüglicher Satz, die Bitte bezieht sich ausschließlich auf die Einsetzung gerechter Richter und Befreiung von irdischem Druck (ob. S. 33 f.), Rom. allein hat einen Schluß ואל ינא תרשיענו בדין, der an die alte Fassung erinnert. Die erste Bitte השיבה שפטינו knüpft an Jes. 1 26 an. Saad., REJ LIII, 327 haben nur diesen Satz, schon Pal. fügt וימלוך עלינו אתה לבדך [B יתמלוך] hinzu. Die in Germ. (schon V) und Seph. dazwischen getretene Bitte והסר ממנו stört den Zusammenhang; sie fehlt auch in It. Rom. und Amr. Am Schluß fügen It. und Amr. hinzu בחסד וברחמים בצדק ובמשפט (Seph. fehlt בחסד), vgl. Hos. 2 21; Rom. und Germ. (schon V) בחסד וברחמים וצדקנו במשפט. Die Eulogie lautet איהב המשפט in Pal., האל המשפט bei Alfasi, das babylonische מלך איהב צדקה ומשפט (Ber. 12b vgl. Ps. 33 5) findet sich in allen Texten der Gebetbücher.

In den zehn Bußtagen wird die Eulogie nach Ber. 12 b in המלך המשפט geändert. Zu der sprachlichen Schwierigkeit dieser Ver-

bindung vgl. Jos. 3 14 und 8 11, II. Kön. 16 17, Jer. 31 39 (Raschi zu Ber. 12 b).

XII. ברכת המינים b. Ber. 28 b, vgl. oben S. 36 ff. Dieses Stück hat die meisten Änderungen erfahren, neben der natürlichen Einwirkung der Zeit haben die gewaltsamen Eingriffe der Zensur seinen Wortlaut beeinflußt und umgestaltet. Ob es je gelingen wird, den ursprünglichen Wortlaut wiederzufinden, ist mehr als fraglich. Im ganzen Mittelalter, so noch im Reuchlin-Pfefferkornschen Streit, wird als Anfang des Stückes das Wort ולמשומדים zitiert, das sich nur noch in einem einzigen heute gebräuchlichen Gebetbuche erhalten hat, dem von Yemen, das auch in dem sehr seltenen deutschen Machsor Saloniki 1580 und Rom. vorhanden ist, aber in Hss. sich vielfach findet. Ferner mußte — wovon der Name entlehnt ist — מינים vorkommen. Nach den Angaben der Kirchenväter war überdies die Erwähnung von נצרים zu vermuten, was die Handschrift Oxford von Amr. bietet. Endlich mußte auf Grund der Eulogie מכניע זדים ein ähnlicher Ausdruck auch in der Bitte erwartet werden, dem entspricht וימלכית זדון במהרה תעקר in Amr. Cod. Sulzberger, in It., Rom., Yem. Alle diese Elemente bietet Pal. למשומדים אל תהי תקוה וימלכית זדון מהרה תעקר ברמיני יהנצרים והמינים כרגע יאבדו, wozu als Abschluß noch Ps. 69 29 ימחו מספר החיים ועם צדיקים אל יכתבו hinzutritt. Damit stimmt auch das Fragment in REJ LIII, 238, soweit es erhalten ist, überein.

Diese Formel wurde mit der Zeit nicht mehr verstanden und darum geändert, zum Teil auch aus Rücksicht auf christliche Anklagen umgewandelt. Bezeichnend ist der aus „Habinenu" bekannte Zusatz in Amr. Cod. O. אם לא ישובו לבוראיך. Man beseitigte ferner die im Stücke genannten Kategorien von Gegnern der Vorzeit und ersetzte sie durch Bezeichnungen für die zu allen Zeiten zahlreichen Judenfeinde יכל אויבינו ,יכל אויבי עמך ,יכל אויביך ,יאויביהם וקמיו und wie die Ausdrücke sonst lauten, die man bei Baer vereinigt finden kann. Zu diesen neuen Bezeichnungen gehört auch das Wort ולמלשינים, das heute in Vulg. an der Spitze steht, ein gut biblisches Wort (vgl. Spr. 30 10) ist und dem mit מינים häufig zusammen vorkommenden מסורית oder מיסרים entspricht. Das Wort ist nicht erst der Zensur wegen aus מינים erweitert, denn beide finden sich nebeneinander in unzensierten Texten und Handschriften. Die Eulogie lautet nach dem pal. Talmud und Midr. מכניע זדים

(s. ob. S. 38), ebenso in Pal. und im Piut für den Versöhnungstag Mi el kamoka. Midr. Ps. 292 hat dafür שובר איבים (babyl.). In allen bekannten Gebetbuchtexten seit Amr. steht beides zusammen, jedoch bei Amr. Saad. Maim. Yemen שובר רשעים. In neueren Gebetbüchern ist der Text vielfachen Änderungen unterworfen worden, die vernunftgemäßeste ist die völlige Streichung, wie es im Berliner Gebetbuch der Fall ist.

XIII. Der Name ברכת צדיקים findet sich zuerst im Kommentar R. Chan. zu Meg. das. Im Gegensatz zum Vorangegangenen bildete XIII eine Bitte für die Frommen (הרמת קרן הצדיקים Meg. das. הצדיקים שמחים j. Ber. II, 4) und für diejenigen, die sich dem jüdischen Volke als Proselyten anschließen. Sie erwähnt in ihrer ältesten Fassung neben גרים auch זקנים, die Ältesten als Vertreter der Behörden (Tos. Ber. III, 25 j. das.). In Pal. ist das Stück kurz formuliert, על גרי הצדק יהמו רחמיך ותן לנו שכר טוב עם עושי רצונך בא״י מבטח לצדיקים, wobei allerdings auffällt, daß זקנים, was die Quellen fordern, fehlt. Auch in den mittelalterlichen Quellen, in It. und Rom. wird es vermißt, erst in Germ. (schon V.) und in jüngeren Ausgaben von Seph. erscheint es wieder. In Germ. und Seph. ist neu die Erwähnung von סופרים, die schon Raschi kannte. Statt des Ausdrucks ועל פלטת עמך בית ישראל, wofür It. hat ועל פלטת (בית) סופריהם, wiederum Amr. (Cod. O.) Maim. und Seph. יעל שארית עמך בית ישראל lesen. Germ und Seph. (schon Abudr.) fügen ferner noch ועלינו ein, Rom. beginnt mit על החסיד׳ und liest dahinter nur על הצדיקים ועל גרי הצדק ועלינו. Die zweite Bitte ותן שכר טוב wurde gleichfalls erweitert, es kam statt לנו eine Wendung hinein, die der Eulogie entspricht לכל הבטחים בשמך באמת, die persönliche Bitte kam in ושים חלקנו עמהם zum Ausdruck, und schließlich trat als Abschluß wiederum unter dem Einfluß der Eulogie ולעולם לא נבוש כי בך בטחנו hinzu. Entgegen der alten Überlieferung ziehen die jüngeren Texte von Germ. לעולם hinauf. Für den Wortlaut am Schluß waren Ps. 226 und 252 maßgebend. Wie willkürlich an dieser Stelle erweitert wurde, zeigt die Überlieferung des Schlusses, wo It. noch מלך עולמים, Franz. Seph. und Rom. נשענו (הגדול באמת) ועל חסדך hinzufügen. — Die Eulogie lautet in Tos. Ber. III, 25 מבטח לצדיקים, ebenso in Pal. und im erwähnten Piut מי אל כמוך; in Vulg. hingegen nach Midr. zu Ps. 292 משען ומבטח לצדיקים.

XIV. Ein alter Name fehlt, die Bitte jedoch ist alt, sie hatte

zuerst die Eulogie הביחר בציון (Sir. 51 12 m) oder השיכן בציון (j. Joma VII, 1, 44 b); später jedoch wurde sie in eine Fürbitte für die zerstörte Stadt und die Wiedererbauung des Tempels (j. Ber. II, 2 בנה ביתך) umgewandelt. Damit wurde die Bitte für den Messias aus dem Hause Davids verknüpft (j. Ber. IV, 5, 8 c), und die Eulogie lautete אלהי דוד ובונה ירושלים (j. R. ha Sch. IV, 5, 59 c und pal. Midr.). Dem entspricht die Fassung in Pal., die noch bei Saad. (bis auf die Eulogie natürlich) ziemlich wörtlich, sogar in einfacherer und ursprünglicherer Form erhalten ist רחם ד׳ אל׳ עלינו ועל ישר׳ עמך ועל ירושל׳ עירך ועל ציון משכן כבודך [ועל היכלך ועל מעונך] ועל מלכות בית דוד משיחך .... בא״ר אל׳ דוד בונה ירושלם. Die Formulierung verdient schon darum den Vorzug vor der üblichen, weil sie mit anderen Gebeten des gleichen Inhalts die größte Ähnlichkeit hat, auch die Aufzählung findet sich dort wortgetreu wieder. In der durch Punkte angedeuteten Lücke steht eine Bitte, an der bereits die Überarbeitungen bemerkbar werden; in Pal. lautet sie בנה ביתך שכלל היכלך, was wiederum durch Analogien gut belegt ist, bei Saad. hingegen schon im Sinne der späteren Fassung ובנה ברחמים את ירוש׳. Die umfassendste Überarbeitung weist der verbreitete Text auf, in dem kaum noch eine Erinnerung an den ursprünglichen Wortlaut vorhanden ist, nur der Satz וכסא דוד מהרה לתוכה תכין in Germ. und Seph. (noch nicht bei Abudr.) deutet auf die ehemalige Vereinigung von XIV und XV. Die Bitte in XIV wurde in eschatologischem Sinne umgeändert, auf die Rückkehr der göttlichen Majestät nach Jerusalem bezogen, sie lautet ולירשלים עירך ברחמים תשוב תשכון בתוך ירשלים (It. Germ.) oder עירך (Seph. Yem.); das letztere erinnert an Sech. 8 2. Amr. und Rom. fangen mit על ירושל׳ עירך an, was aller Wahrscheinlichkeit nach noch von dem Anfange mit רחם herstammt.

Wörtlich erhalten ist die Formel mit רחם in der Einschaltung für den 9. Ab, wie sie j. Ber. IV 3 (8 a) gegeben und von Amr., It. und Rom. übernommen ist, allerdings haben alle drei mitten in den Text von j. Ber. VI 3 eine Bitte um Wiederaufbau der zerstörten Stadt נערה ד׳ א׳ מעפרה והקוצה מארץ דייה eingefügt. Die Bitte wird dort in allen drei Tefillas eingefügt. Ihr steht die Fassung נחם in einer Handschrift von Amr., in Seph. und Germ. gegenüber, die vollständig überarbeitet ist; sie geht auf Saad. zurück und wird nach seiner Anordnung nur zu Mincha verwendet. Eine eigenartige Verbindung beider Formeln hat Maim.; er läßt am 9. Ab XIV vollständig aus-

fallen und ersetzt es durch ein רחם, dessen Text am Anfang Amr., später Seph. ähnlich ist. Im Mittelalter wurde es vielfach so gehandhabt, daß רחם am Abend und Morgen, נחם zu Mincha verwendet wurde. Die Eulogie מנחם ציון ובונה ירושלם, die zusammen mit dieser Einschaltung in It. und Germ. gebräuchlich ist, stammt ebenfalls aus palästinischer Quelle. In It. werden am 9. Ab die Kerobot bei XIV erweitert und alle Kinot an dieser Stelle eingeschaltet (§ 32), רחם bildet den Abschluß für die Kinot.

XV. Den Namen ברכת דויד hat erst Chan. zu Meg. das. את צמח ist das jüngste Stück der Tefilla. in Pal. überhaupt nicht vorhanden (ob. S. 39 f.). Der Text der Bitte ist seit Amr. überall gleich, Germ. It. Rom. lesen דויד עבדך, Amr. in einer Hdschr. יקרנני, die Begründung כי לישועתך fehlt bei Saad. Yem. Die Eulogie stammt aus b. Pes. 117 b, eine ähnliche findet sich bereits Sir. 51 12 h. Die Ausdrucksweise, die sich in ähnlichen Gebeten wörtlich wiederfindet, ist an Ps. 132 17 angelehnt. — In den Reformgebetbüchern haben sowohl XIV als auch XV Änderungen im Sinne der modernen geistigen Auffassung der messianischen Idee erfahren.

XVI., das letzte der mittleren Stücke, heißt תפלה שומע תפלה b. Meg. 18a, שומע תפלה j. Ber. II, 4. Eine recht kurze Fassung in Pal. שמע [בקולנו] ה׳ אל׳ בקול תפלתנו ורחם עלינו כי אל חנון ורחום אתה. ב״א״י שומע תפלה. Gegenüber diesem Grundtext zeigt Vulg. in sämtlichen Riten Fassungen, die die Bitten durch parallele Glieder erweitern und die Begründung breiter ausspinnen. Auf die erste Begründung, die überall lautet כי אל שומע תפלת ותחנונים אתה folgt die neue Bitte וקרבנו מלכנו ריקם אל תשיבנו, die allerdings in Seph. und besonders in Rom. sehr erweitert ist. Ihre Begründung ist in Amr. und Seph. כי אתה שומע תפלת כל פה, was in Germ. (schon in V.) in תפלת עמך ישראל eingeschränkt worden ist, das hinzugefügte ברחמים ist eine Erinnerung an das כי אב מלא רחמים רבים אתה in It., Rom. und Oz. T., womit auch die Hss. von Amr. übereinstimmen. Die Reformgebetbücher haben die universale Fassung der Begründung wieder hergestellt. — Die Eulogie שומע תפלה Ber. II, 4, Taan II, 4 vgl. j. Ber. II, 4. Frühzeitig wurde gestattet, in dieses Stück beim stillen Gebet besondere Bitten, die dem einzelnen am Herzen lagen, einzufügen שיאל אדם צרכיו בשומע תפלה (b. Ber. 31 a, Ab. Sara 8 a): auf diesen Satz beruft sich bereits Rab als feststehende Norm am Anfang des dritten Jahrhunderts. Wahrscheinlich ist hierdurch die

erneute Bitte ימלפניך מלכנו entstanden. In kabbalistischen Kreisen wurde von der Erlaubnis Gebrauch gemacht, es wurden eine Anzahl solcher Bitten formuliert, die zur Einfügung an dieser Stelle bestimmt waren. Einschaltungen für bestimmte Tage, die er an ihrer Stelle vergessen hatte, durfte der Beter ebenfalls hier nachholen (z. B. הבדלה ob. S. 46 f.). — An dieser Stelle schaltete an Fasttagen der einzelne עננו ohne Eulogie in alle Tefillas ein, späterhin wurde das auf Mincha beschränkt, aus den beiden anderen fiel es aus.

5. XVII—XIX. שלש אחרונות, die drei letzten Stücke sollen (den ersten entsprechend) hymnischen Charakter haben (שבחי של מקרים j. Ber. II, 4, b. 34 a.), insbesondere dem D a n k Ausdruck geben. Das trifft auf das erste und letzte nicht zu, es ist auch sicher, daß sie zur Zeit, als die angegebene Disposition für die Tefilla vorgebracht wurde, denselben Inhalt hatten wie gegenwärtig. Allerdings beziehen sich diese Bitten nicht auf Bedürfnisse der Menschen, sondern auf ihre Beziehungen zu Gott (vgl. ob. S. 31).

XVII. עבודה (R. ha Sch. IV, 5 Tam. V, 1), wahrscheinlich das älteste Stück der Tefilla, das auch im Laufe der Zeit die mannigfachsten Änderungen erfahren hat; die im Tempel zu Jerusalem im Anschluß an das Opfer vorgetragene Bitte um dessen gnädige Aufnahme. Die älteste erhaltene Formel רצה א׳ שכן בציון מהרה יעבדוך בניך [Pes. ברושל׳] (Lev. r. VII, 2, Pesikt. d R. K. XXV, 28 p. 158 b) bildet in Pal. den ganzen Text. Im provenzal. Ritus erscheint sie mit andern Sätzen zusammen, die Seph. entlehnt sind. Daß diese kurze Fassung allein den Text der עבודה gebildet hat, ist sehr unwahrscheinlich; der Satz, der in Vulg. in allen Rezensionen wiederkehrt, ואשי ישראל ותפלתם [מהרה] באהב׳ תקבל ברצון ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך muß bereits dem ältesten Wortlaut angehört haben: nach dem Aufhören des Opferdienstes kann er nicht eingefügt sein. In Vulg. steht daneben friedlich die Bitte um W i e d e r h e r s t e l l u n g des Opferkultus והשב [את] העבודה לדביר ביתך. Das ist eine (babylonische?) Anpassung des alten Wortlautes an die neuen Verhältnisse. Nicht die einzige, denn Midr. Ps. 17, 4 (64 a) heißt es: לפיכך התקינו הסדרי הראשונים שיהיו מתפללין שש תפלות בכל יום והתקינו: אנא רחום ברחמיך הרבים חשב שבותנו לציון וסדר העבודה לירושלים. Eine nicht unbekannte Formel, sie wird in Germ. am Musaf der Festtage neben רצה verwendet, wenn der Priestersegen gesprochen wird

(Baer, S. 358), in V. dient sie sogar für den täglichen Gottesdienst.

Die Texte in Vulg. beginnen, wie Pal. mit רצה, fügen jedoch ein Objekt hinzu בעמך ישראל; statt des folgenden ובתפלתם in Amr., Saad. und Germ. haben It., Rom. und Seph. ולתפלתם שעה. Aus der Bitte שכן בציון in Pal. ist der XIV ähnliche Schlußsatz ותחזינה עינינו בשובך [לציון Yem.] ולירושלים עירך [It. ברחמים [כמאז It. [Rom. וכשנים קדמוניות. Die Klammern zeigen, wieviel hier hinzugefügt wurde. Einen ferneren Zusatz haben vor ותחזינה V., Seph. und Prov. in der Bitte ואתה ברחמיך הרבים תחפץ בני ותרצני, sie ist eine Ausführung von Saadjas ותרצה בנו כמו אז. In Oz. Tob, Rom. und Yem. finden sich noch mehr Erweiterungen in fast allen Sätzen. Mit den erwähnten Formen ist die Mannigfaltigkeit der Fassungen noch nicht erschöpft. Maimonides wurde darüber befragt, ob der von einem Autor empfohlene Text בחר מרים ישר׳ שם נעבדך ושם נדרוש את כל אשר צויתנו כריח ניחוח תרצה אותנו ותחזינה zulässig wäre, und bejahte es. Eine solche Beweglichkeit zeigt der Gebettext noch gegen Ende des zwölften Jahrhunderts, derartige willkürliche poetische Ausschmückungen wird es wahrscheinlich weit mehr gegeben haben.

Den ersten Satz mit רצה erklärte Saadja, und Scherira stimmte ihm darin zu, obwohl er sonst seine Abweichungen im Gebet nicht billigte, nur da für zulässig, wo der Priestersegen (§ 9 b) gesprochen würde; er mußte demnach stets zu Maarib und zu Mincha mit Ausnahme der Fasttage ausfallen. In Toledo wurde diese Vorschrift noch im XIV. Jahrhundert befolgt, es wurde mit ואשי ישראל begonnen. Das beruhte auf einer Auslegung des Wortes לעבודה, die anderwärts nicht Anerkennung fand; in der Provence und in N.-Frankreich wurde daher schon um 1200 stets mit רצה begonnen, und Jos. Karo kannte um 1500 nur noch diesen Brauch, der seitdem der allein herrschende ist.

Die Eulogie lautet im Anschluß an j. Joma VII, 1 (44 b), j. Sota VII, 6 (22 a) in Pal. שאיתך ביראה נעביד; ähnlich in It. an Fasttagen, wo Kalirs Kerobot (§ 32), und in Germ. am Musaf der Festtage, wo der Priestersegen hinzutreten, שאותך לבדך ביראה נעביד. In Vulg. lautet sie המחזיר שכינתו לציון, It. fügt ברחמיו hinzu, Rom. liest abweichend von allen Texten המשיב שכינתו. In den Reformgebetbüchern ist meist wieder die ältere Eulogie שאיתך לבדך auf-

genommen, ebenso ist vorher die messianische Stelle wie in XIV geändert, der Hinweis auf den Opferkultus beseitigt.

Vor יתחזינה, d. h. hinter dem ehemaligen Schlusse der Benediktion, wird am Neumonde und an Mittelfeiertagen יעלה ויבא eingefügt; es heißt in den Quellen קדישת הרים (Tos. Ber. III, 10, S. 76) oder מיקן המאירת (b. Schabb. 24 a). Der Anfang יעלה ויבא ist zuerst Sofrim XIX, 7. 11 erwähnt; bis auf Pal., wo die Aufzählungen reichhaltiger sind, stimmen die überlieferten Texte, abgesehen von ganz geringen Varianten, überein. Das spricht für ein sehr hohes Alter des Stückes, sein Stil aber weist eher auf den Anfang der paitanischen Zeit hin. Erwähnung verdient eine Äußerung des Gaons Paltui (ca. 850), wonach יעלה ויבא ursprünglich in die זכרונית am Musaf des Neujahrstages (§ 24) gehörte, wozu die häufige Wiederkehr der Worte זכרון und פקדון recht gut paßt.

XVIII. הודאה (R. ha Sch. I, 5), הודיה (j. Ber. II, 4), תודה (b. Meg. 17 b) enthält den Dank für die Wohltaten, die Gott ständig den Menschen erweist. Das Stück ist ebenfalls sehr alt und wurde im Laufe der Zeit stark verändert und vermehrt. Der Anfang מודים אנחנו לך findet sich Sifre Deut. § 343 (142 b), Midr. Tann. (S. 209) zitiert statt dessen ועתה א׳ מודים אנחנו לך. Eine einfache kurze Fassung bringt Pal., beachtenswert ist am Schluß die Verwendung von Ps. 94 18; eine ähnliche Fassung im Anschluß an Kalirs Poesien teilt S. D. Luzzatto aus It. mit, auch Saad. und Rom. haben kurze Texte. Einschübe in diesen Text scheinen schon früh üblich gewesen zu sein, die Mischna erwähnt und verpönt zwei, deren Sinn und Zweck uns nicht mehr verständlich sind, weil sie wahrscheinlich mit gnostischen Anschauungen im Zusammenhang stehen, nämlich die Wiederholung des Wortes מודים am Anfange und die Sätze על קן צפור יגיעו רחמיך ועל טוב יזכר שמך oder יברכיך טובים, die jedenfalls ans Ende gestellt wurden. Das Verbot hat nicht verhindert, daß auch nach 300 einzelne Vorbeter sich die Freiheit nahmen, ähnliche Sätze einzufügen (b. Ber. 33 b). Der erweiterte Text in Vulg., dessen Kern schon in Amr. vorliegt, stimmt in Germ., It. und Seph. überein, er bewegt sich meist in biblischen Redewendungen, und es ist daher leicht verständlich, wie er allmählich an Umfang zunahm. Amr., Rom. und It. haben zum Abschluß ולא הכלמתני ד׳ אל׳ לא עזבתני ולא הסתרת פניך ממני, das in Seph. und Germ. fehlt.

Vulg. hat nun aber noch zwei kurze Stücke יעל בלם und יבל

החיים (Saad. nur ועל כלם), die den Inhalt von מודים zusammenfassen und geradezu Dubletten dazu sind (vielleicht verdanken sie ihren Ursprung den zwischengetretenen Zusätzen, siehe weiter). Die neueren Texte von Germ. und Seph. haben auch hierbei noch einen Zusatz, האל ישועתני (Seph. האל הטיב), Rom. חי העולמים ונודה לך, Saad. כי יחיד אתה יאין בלתך. Die Eulogie lautet gemäß j. Joma VII, 1 (44 b) in Pal. הטיב לך להודות, in Vulg. הטיב שמך וכו׳, was zuerst Midr. Ps. 29 2 vorkommt.

An Chanukka und Purim wird in die הודאה auf Grund von Tos. Ber. III, 8 ein besonderes Dankgebet מעין המאורע eingeschaltet. Ein kurzer Text וכניסי פלאות ותשועות כהנוך שעשות .... כן עשה עמני, der sich in die Fassung von מודים in Pal. gut einfügt, findet sich Sof. XX, 8. Die gebräuchlichen Texte bestehen aus zwei Sätzen, einer Einleitung על הנסים (abhängig von מודים), die für beide Feste gilt, und der Erzählung des zugrunde liegenden Ereignisses בימי מתתיהו bezw. בימי מרדכי. Die Texte lauten seit Amr. bis auf die unvermeidlichen kleinen Abweichungen gleich. Hervorzuheben ist, daß Abudr. entgegen allen anderen Texten על הנחמות statt המלחמות liest. Zahlreiche Varianten gibt es zu להשכיחם (לשכחם) [מ]תורתך, vgl. dazu Abudr. und Riv. Isr. V, 125. Am Schlusse lesen Amr. und danach It. und Seph. כשם שעשות עמהם כן עשה עמני פלא ונסים וגו׳, das ist ein Rest des oben erwähnten Wortlauts in Sof.; schon Hai Gaon und die Tosaphisten haben den Satz, da Bitten nicht an diese Stelle gehören, bekämpft, in Rom. und Germ. fehlt er. Wahrscheinlich wurde nach der längeren Unterbrechung durch על הנסים der Gedanke von מודים durch ועל כלם wieder aufgenommen, wodurch der Satz in das Gebet kam.

An den zehn Bußtagen wird seit der gaonäischen Zeit die Bitte וכתב לחיים טובים כל בני בריתך eingeschaltet (vgl. oben S. 43), in Germ. vor וכל החיים, in den anderen Riten, auch in Amr., hinter dessen erstem סלה. Überdies hat Rom. die weitere ausführliche und vielleicht jüngere Bitte זכר רחמיך, die in V. nur an ר״ה ויו כ vorkommt. Daher hat sie auch Germ., jedoch nur bei Wiederholung der Tefilla am Versöhnungstage sowie beim Musaf des Neujahrsfestes.

In der Zeit der Amoräer war es Brauch (und zwar zuerst in Babylonien?), daß die Gemeinde, während der Vorbeter bei Wiederholung der Tefilla מודים rezitierte, ebenfalls מודים sprach. Die Einführung geht auf Rab zurück, von dem in b. Sota 40 a und j. Ber. I, 5 (3 d)

verschiedene kurze Sätze für diesen Zweck mitgeteilt werden; andere Lehrer empfahlen andere Sätze, mit der Zeit wurde es Sitte, sie alle zusammenzufassen. Der in Baer gegebene Text stammt aus Sota 40 a, (vgl. schon Amr. 11 b); man nennt das Stück מידות דרבנן, wahrscheinlich wegen der von Gelehrten רבנן im Talmud daselbst beliebten Zusammenfassung.

ברכת כהנים. Bei Wiederholung der Tefilla wird an dieser Stelle der Priestersegen vorgetragen, vgl. § 9 b.

XIX. ברכת כהנים. Den gleichen Namen führt auch die letzte Benediktion, weil sie an den Priestersegen anknüpft, R. ha Sch. IV, 5, Tamid V, 1. Sie nimmt die letzten Worte des Priestersegens auf durch שים שלום und schließt mit der Eulogie (so ihr Name b. Meg. 18 b) עושה השלום (Lev. r. IX g. E. 14 a, Midr. Ps. 292). Eine kurze Formel dafür enthält Pal., Vulg. bietet Erweiterungen dieses Textes, die seit Amr. im Wortlaut bis auf ganz kleine Abweichungen übereinstimmen. Eine Besonderheit von Germ. bildet das kurze Stück שלום רב, das dann gesagt wird, wenn der Priestersegen nicht voraufgeht; es wird zuerst von Eljakim aus Speyer (XI. Jahrhundert) erwähnt, fehlt noch in V., wird aber später durch Meir von Rothenburg wiedereingeführt und überall in Germ. üblich. Auch in Yem. wird es zu Mincha gebetet. Die Eulogie lautet in Vulg. in allen Texten המברך את עמו ישראל בשלום, Amr. 18 a gibt allerdings im Texte von Mincha עושה השלום. Die alte Eulogie findet sich in Germ. nur an den zehn Bußtagen, zusammen mit der Einschaltung בספר חיים; aus den andern Riten ist sie geschwunden. Der Text von בספר חיים ist in It., Rom. und Seph. gegenüber Germ. etwas erweitert, die Einschaltung selbst ist jung (ob. S. 43).

Hinter der Eulogie von XIX folgt in It. und Seph. אמן, als Zeichen, daß die Tefilla zu Ende ist.

6. Die Tefilla des Vorbeters schließt tatsächlich hier, aber für den einzelnen sind im Laufe der Zeit eine Anzahl von Zusätzen hinzugetreten. R. Jochanan hat — wie für den Anfang (s. ob. S. 43) — auch für den Schluß einen Bibelvers empfohlen: Ps. 1915 יהיו לרצון. Vor diesen Vers tritt aber das von Mar dem Sohne Rabinas, nach Beendigung der Tefilla gesprochene Gebet אלהי נצור b. Ber. 17 a (mit Ausnahme eines Satzes); worauf in Germ. und Seph. (noch nicht in Abudr.) . . . . עשה למען שמך folgt. Dieses im Piutstil gehaltene Stück ist seinerseits die Verkürzung einer längeren Bitte מלכנו אב יחד

שמך בעילמך, die sich bei Amr., Saadja, REJ, V., Manhig § 63, Tur. I, 122 findet, aus den gedruckten Gebetbüchern jedoch wieder verschwunden ist. Da hier bei der nicht mehr zum Pflichtgebet gerechneten Einschaltung ziemlich frei verfahren wurde, finden sich bei Amr. noch mehr Zusätze; so das Privatgebet Rabas b. Ber. 17 a אלהי עד שלא יצרתי und ופתח לבי שערי בינה. Das letztere ist zusammen mit א׳ צור in It. übergegangen. Abudr. verzeichnet nur das אלהי נצור des Talmuds und auch das nur als Brauch einzelner; in Rom. fehlt bis auf יהיו לרצון jeder Zusatz. Hinter Ps. 1915 finden wir bereits in V. und dann in Germ. und Seph. עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל (im Anschluß an Job 252). It. hat beides vor אלהי נצור, woraus man klar sieht, daß letzteres eine junge Hinzufügung ist.

Für Gebete des einzelnen ist überhaupt viel Spielraum gelassen; auch sind Erweiterungen nach Belieben gestattet, wenn sie inhaltlich zu dem betreffenden Stücke der Tefilla passen (b. Ab. Sar. 8 a).

7. Wo die Notwendigkeit vorlag, waren auch Abkürzungen erlaubt „מעין שמנה עשרה". Eine solche ist das von Mar Samuel aufgestellte הבינני, wobei die mittleren 13 Stücke in ein einziges mit der Eulogie שומע תפלה zusammengezogen und zwischen die drei ersten und die drei letzten gestellt werden. Der Text ist j. Ber. IV, 3 (8 a) und b. Ber. 29 a in voneinander abweichender Form gegeben. Üblich wurde mit ganz geringfügigen Änderungen die babylonische Form. Die Texte bei mittelalterlichen Autoren weichen in Einzelheiten voneinander ab, vgl. z. B. Hal. ged., Hild. 30 und Eschkol I, 59. Aber auch für die öffentliche Tefilla waren solche Abkürzungen nicht ungebräuchlich. Von einer solchen in der im Talmud genannten Form מ״ע מ״ר (j. Ber. das.), die aus gaonäischer Zeit stammt (frühestens aus d. VIII. Jahrhundert), findet sich der Anfang in Eschkol I, 55, das vollständige Stück unter den Genisa-Handschriften in Cambridge. Und wie dieses Stück zeigt, waren piutartige Bearbeitungen der Tefilla im Gebrauch, die sich nicht an den Wortlaut hielten, sondern nur Inhalt und Eulogie der einzelnen Stücke beibehielten. Namentlich in Palästina, der Heimat des Piuts, scheint man solche poetisch ausgeschmückte Texte begünstigt, in großer Zahl besessen und im Gottesdienste verwendet zu haben.

§ 9a. Die Keduscha.

Literatur: Zunz, Litg., S. 13f.; Baer, S. 236f.; Müller, J., Mas. Sofrim, S. 226ff.; Kohler, K. in *MS.* XXXVII, 1903, S. 493f.; Büchler A., La Kedouscha du „Yocêr" chez les Gueonim in *REJ* LIII, 1907, S. 220ff.; Ginzberg, L. Geonica I, S. 129; II, S. 48ff.

1. Bei der Wiederholung der Tefilla zu Schacharis, Mincha und Musaf wird in das dritte Stück, קדושת השם, die Keduscha קדושה eingefügt. Sie hat ihren Namen von dem Verse Jes. 6 3, dem Trishagion, das auch in der alten christlichen Liturgie von großer Bedeutung ist. Neben diesem Verse setzt sich die Keduscha noch aus den Bibelstellen Ez. 312 b ברוך כבוד und Ps. 14610 ימלך zusammen, diejenige des Musaf enthält außerdem Dt. 64 שמע und Num. 1541 c אני ד׳ אלהיכם. Die in die Tefilla eingeschaltete Keduscha heißt קדוש של עמידה (Sof. XVII, 12 Ende). Daneben gibt es noch zwei andere Keduschas im Gebet; die Keduscha im Jozer, welche nur die beiden Verse aus Jes. und Ez. (S. 67), sowie die קדושה דסדרא (b. Sota 40, vgl. § 10), welche neben den beiden Versen noch Ex. 15 18 und zu allen drei Versen das Targum bringt.

Die Keduscha des Jozer und der Tefilla haben zwischen den beiden Versen aus Jes. und Ez. einen verbindenden Text, die letztere auch eine besondere Einleitung. Beide führen die Verse als Wechselgesang der Engelchöre ein. Die Keduscha de Sidra hingegen setzt die Verse ohne jede Verbindung lose nebeneinander. Nur sie ist im Talmud mit Namen genannt, die beiden anderen erwähnt erst der nachtalmudische Tr. Sofrim. In Amr. finden wir sodann die Texte in ihren bekannten Fassungen.

2. Der Ursprung der Keduscha ist überaus dunkel, die alten Quellen lassen uns vollständig im Stiche, die älteste darauf bezügliche Nachricht finden wir Tos. Ber. I, 9 (S. 27) אין עונין עם המברך ר׳ יהודה היה עונה עם המברך קק״ק ד׳ צבאות מלא . . . יברוך כבוד ד׳ ממקומו כל אילו היה ר׳ יהודה עונה עם המברך. Was das für ein Vorbeter ist, aus welchem Grunde er den sonst nicht vorkommenden Namen מברך führt, an welcher Stelle er die erwähnten Verse vortrug, ob die anderen Autoritäten das Verhalten R. Jehudas billigten oder verwarfen, all das erfahren wir aus der dürftigen Nachricht nicht. Auch wenn R. Josua b. Levi (um 230) von der Keduscha des Vorbeters spricht (כד שלא יגיע ש״ץ לקדושה b. Ber. 21 b), ist daraus nicht zu ersehen, ob die dritte Benediktion oder die Einschaltung gemeint ist.

Nicht aufschlußreicher ist eine Stelle des palästinischen Talmuds j. Ber. V, 4 (9 c u.) בטיטוי ארשתך באיפניוה אתון ושויולון לר׳ אבון אמר לון ר״א זה שעובר תחתיו ויחויל ממקום שפסק א״ל והא תנינן מתחלת הברכה שטעה זה אמר לון מכיין דעניתון קדישתא כמי שהיא תחלת ברכה, weil auch hier das Gebet, um das es sich handelt, nicht genannt ist; sicher geht daraus hervor, daß zur Zeit R. Abbuns (vor 354) der verbindende Text bereits vorhanden war und eine Erwähnung der Engelchöre איפנים (vgl. Ez. 119 u. ö.) enthielt. Einen solchen Text bietet im traditionellen Gebetbuch stets die Keduscha des Jozer, die der Tefilla lediglich an einzelnen ausgezeichneten Tagen, man hat infolgedessen den Schluß gezogen, daß die Jozer-Keduscha eine Wiedergabe des täglichen Morgengesanges der himmlischen Scharen darstellt, daß sie älter ist als die der Tefilla, daß diese erst aus jener hervorgegangen ist. Ein solcher Schluß ist irrig, die Ausdrucksweise des Talmuds זה שעובר תחתיו [scil. לפני התיבה] und der ganze Zusammenhang der Stelle gestatten nicht, ein anderes Gebet darin wiederzufinden als die Tefilla. Dazu kommt noch eins. Nach der gut verbürgten Sammlung der Differenzen zwischen Palästinensern und Babyloniern war in Palästina die Keduscha nur an Sabbaten, in Babylonien hingegen täglich üblich (Chill. Nr. 59); ja selbst gegen 800 scheint das noch überall dort in Palästina, wo die eingewanderten Babylonier nicht in der Mehrzahl waren, der herrschende Brauch gewesen zu sein. Nun ist es sehr wohl denkbar, daß die Keduscha innerhalb der Tefilla, wo sie eine Einschaltung war, an Wochentagen fortblieb, hingegen wäre es keineswegs zu erklären, wieso die Keduscha im Jozer, wenn sie ein wichtiges Stück des spezifischen Morgengebetes bildete, weggelassen werden konnte. Irgendein direktes Zeugnis von der ursprünglichen Zugehörigkeit der Keduscha zum Jozer gibt es nicht, hingegen haben wir in der dritten Benediktion der Tefilla sowohl dem Namen als auch der Sache nach die allerbeste Anknüpfung.

3. Die älteste Form dieser Benediktion lautete קדוש אתה ונורא שמך (S. 45), aller Wahrscheinlichkeit nach war als biblische Belegstelle Jes. 63 נכתוב קדוש ק״ק ד׳ צבאות angeführt, ja es ist bei der Vorliebe der alten Tefilla für Benutzung des Bibelworts (S. 42) nicht einmal ausgeschlossen, daß lediglich der Vers קדוש den Text der Benediktion ausmachte (vgl. השיבנו S. 47). Der ursprüngliche Zusammenhang des Verses nun wies direkt auf die Huldigung der Engel

hin; daß mystisch gestimmte Gemüter sich dieses Hinweises zu bedienen wußten, zeigen Stellen wie Hen. 39 12, Apok. Joh. 4 8. Einen verwandten Inhalt zeigte Ez. 3 12, der Schall, der von der Bewegung der Engel her an das Ohr des Propheten dringt, klingt ebenfalls in einen Hymnus aus, in beiden Stellen wird überdies die Herrlichkeit (כבוד) Gottes gepriesen. So lag es nahe, die beiden Stellen gemeinsam zu bearbeiten, aus ihnen eine dramatisch belebte Schilderung des Wechselgesanges der Engelchöre zu gestalten, in Jesaia sind es die Seraphim, in Ezechiel die „Ofannim" und die „heiligen Chajot", die den Hymnus vorbringen, die Keduscha läßt sie zugleich auftreten und wechselseitig das Lob des Herrn anstimmen. Das waren die Gedanken, die den Mystikern der alten Zeit und denen des Mittelalters reichen Stoff zur Bearbeitung boten, daher die Mannigfaltigkeit der einleitenden Sätze und der verbindenden Texte, die im Laufe der Zeiten entstanden.

Nur die beiden Verse aus Jesaia und Ezechiel gehörten zur alten Keduscha. ימלך in der Tefilla-Keduscha ist stets nur ganz lose als Zitat „aus den Hagiographen" mit den vorangehenden Versen verknüpft, was allein genügt, um es als jüngere Zutat zu kennzeichnen. Daß der Vers in der Keduscha de Sidra durch Ex. 15 18 ersetzt ist, hat seinen Grund darin, daß dort ein Targum erforderlich war; da ein anerkanntes Targum zu den Hagiographen nicht vorlag, mußte ein Vers des gleichen Inhalts aus einem Buche, zu dem die aramäische Übertragung vorhanden war, gewählt werden. Weshalb ימלך in die Keduscha kam, ob es aus den Neujahrsgebeten übernommen wurde, oder ob beabsichtigt war, wie in so vielen anderen Gebeten auch hier den Gedanken des Gottesreiches zum Ausdruck zu bringen, läßt sich nicht mehr erkennen. Klarer ist hingegen, auf welchem Wege שמע ישראל in die Keduscha kam. Gelegentlich einer Religionsverfolgung im byzantinischen Reiche wurden gewisse jüdische Gebete, darunter das Einheitsbekenntnis und das Trishagion, das die Kirche im Sinne der Trinität auslegte, verboten. Die Synagogen, die an den Wochentagen wahrscheinlich überhaupt geschlossen waren, wurden an den Sabbaten überwacht, bis die Stellen der beanstandeten Gebete vorüber waren. Daher wurde zu dem Aushilfsmittel gegriffen, die Keduscha in das Musafgebet aufzunehmen und um den Anfang und das Ende des שמע zu erweitern. (שמע־ישראל לכם לאלהים אני ד׳ אלהיכם) Auch nachdem die Verfolgung vorüber und die volle Religionsfreiheit

wiederhergestellt war, wurde die Einschaltung in der Musaf-Keduscha für die Sabbate und Feste belassen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Aufnahme von שמע ישראל den Anlaß zur Einführung von ימלך gab, daß, nachdem einmal Verse aus den Propheten und dem Pentateuch zur Keduscha gehörten, auch die Hagiographen darin vertreten sein sollten. Das älteste Zeugnis für das Vorhandensein des שמע in der Keduscha findet sich P. d R. E. IV, Ende, wo jedoch ימלך noch nicht erwähnt ist.

4. Der Text der Keduscha im engeren Sinne, der Bibelverse, war durch die Masora vor Schwankungen behütet; die Verschiedenheiten entstanden durch die verbindenden Texte und in der Tefilla-Keduscha durch die Einleitungen. Es sind folgende:

A. Einleitungen. Sie stellen die Keduscha der Gemeinde als eine Nachahmung der Verherrlichung Gottes durch die Engel dar.

1. Die älteste Einleitung, die wir kennen, ist נעריצך ונקדישך in Sof. XVI. 12. Sie ist in Germ. an den Musafgebeten üblich. In der Wortfolge נקדישך ונעריצך finden wir sie in Seph. und seit dem XVII. Jahrhundert in It. bei allen Gebeten mit Ausnahme des Musaf; in Rom. an Wochentagen. Die Bibelstelle Jes. 2923 spricht sehr für die Wortfolge in der letzteren Fassung. Maim. liest abweichend von allen Texten נקדישך ונמלוכך. Alle Riten außer Germ. erwähnen in der einen oder anderen Form die Dreiteilung der Keduscha (שלוש קדושה), die Art der Bezugnahme auf die Huldigung der Engel ist in den Texten verschieden. Zu erwähnen ist, daß in einer als Variante gegebenen Keduscha zu Schacharis von Pesach in Rom. an die Einleitung auch Jes. 61, 2 angeschlossen ist.

2. Damit verwandt ist die Einleitung נקדש, die in Germ. mit Ausnahme der Musafgebete stets gesprochen wird, in Rom. an den Morgengebeten der Sabbate und Feste. Es ist die einfachste Form der Keduscha, sie nennt nicht einmal die Engel. In den alten Quellen ist sie nicht nachweisbar.

3. כתר, bei Amr. für alle Gebete ohne Unterschied, findet sich in den anderen Riten in sämtlichen Musaftefillas. Germ. ist sie unbekannt, der altfranzösische Ritus hat sie jedoch ebenfalls zu Musaf verwendet. V. nennt sie קדושה רבה. It. hatte sie früher, wie Amr., täglich, bis durch den Einfluß der Kabbalisten נקדישך an die Stelle trat. כתר stammt wahrscheinlich aus den Kreisen der babylonischen Mystiker, der Gedanke und die Ausdrucksweise sind ihnen sehr geläufig.

B. Verbindende Texte. Sie stellen den Übergang von einem Bibelverse zum anderen dar.

1. Zwischen קדיש und בריך.

a) Die kürzeste Fassung bilden die Worte לעמתם בריך ואמרי, wie sie stets mit Ausnahme des Musaf in It., an Wochentagen auch in Germ., oder לעמתם משבחים ואומרים, das stets mit Ausnahme des Musaf in Rom. und Seph. üblich ist. Dieser Übergang läßt die Beziehung des לעמתם durchaus unklar und macht den Eindruck einer Verkürzung aus dem nun folgenden

b) אז בקול רעש גדול, das täglich in Amr. und am Morgen der Sabbate und Feste in Germ. (schon in V.) im Gebrauch ist. Der Inhalt entspricht völlig demjenigen von והאופנים והיות הקודש in der Jozer-Keduscha. Da schon im Talmud Ofannim in Verbindung mit der Keduscha erwähnt werden, ist anzunehmen, daß diese Verbindung oder zumindest der ihr zugrunde liegende Gedanke recht alt ist.

c) כבודו (וגדלו) מלא עולם, in allen Riten in der Musaftefilla, bei Maim. täglich, seit dem XV. Jahrhundert in Deutschland am Jom Kippur in allen Gebeten. Der Ursprung ist unbekannt, die Form piutisch, derart daß mit dem Schlußworte des Bibelverses כבודו begonnen und darauf wieder hingeleitet wird.

2. Zwischen בריך und שמע in der Musaftefilla der Sabbate und Feste. Die einfachste Fassung lautet in Rom. פעמים בכל יום אומרים, wobei nach den alten Quellen באהבה zu ergänzen wäre. In Rom. selbst aber findet sich auch der erweiterte Text, dessen Beginn im Anschluß an das letzte Wort des Bibelverses ממקומי lautet, er ist in kürzerer Fassung als die Texte von It., Seph. und Germ. gehalten, die alle kleine Erweiterungen bieten.

3. Zwischen שמע und להיות לכם לאלהים enthält Rom. gar keine Verbindung, und ursprünglich müssen die Worte, wenn sie dem obenerwähnten Zwecke dienen sollten, ohne Unterbrechung gesprochen worden sein. Als später die Ursache der Aufnahme des שמע unbekannt war, wurden die Worte ebenfalls durch ein poetisches Stück verbunden, אחד היא אלהיני, das wieder an das letzte Wort des Verses anknüpft und dessen ganzer Wortlaut den Eindruck einer relativen Jugend hervorruft. Der Text in It. und Germ. ist der gleiche, in Seph. findet sich gegen Ende noch ein Zusatz, die Bitte um messianische Erlösung: הן גאלתי אתכם אחרית כראשית, die aus völliger Verkennung des ursprünglichen Sinnes an diese Stelle gesetzt ist.

4. An אנו ד׳ אלהיכם schließt Germ. an Festtagen אדיר אדירנו an, eine starke Betonung des Gottesreiches; den anderen Riten ist das Stück unbekannt. Es stammt aus Deutschland, der Wortlaut scheint von der Poesie Meschullams b. Kalonymos (gest. um 1000 in Mainz) beeinflußt. Ursprünglich war אדיר nur an den beiden ernsten Feiertagen üblich, seit 1100 fing man an, es auf die Wallfahrtsfeste zu übertragen. It. wiederum hat an den Festen eine Bitte אלהיכם אל עליון, die, wie es scheint, an den gleichen Gedanken anknüpft; der Ausdruck und die Reime kennzeichnen sie als ziemlich jung.

5. Vor ימלך haben die meisten Texte übereinstimmend stets יבדברי קדשך כתוב לאמר, eine reine Quellenangabe ohne innere Beziehung zur Keduscha. Jedoch haben Amr. und Maim. täglich, Germ. im Morgengebet der Sabbate und Feste statt dieses nichtssagenden Überganges ממקימך מלכנו תיפיץ; das ist eine Bitte um Herbeiführung der messianischen Zeit, in der Gott allein König sein wird (ימלך). Die Anknüpfung ist wiederum durch das letzte Wort des Textes ממקימי gegeben, das in die Quellenangabe (כדבר האמור) ausklingt.

Die äußere Form, der Gedankengang und der Wortlaut der meisten Hinzufügungen zur Keduscha rechtfertigen die Annahme ihrer Entstehung in der ersten Zeit nach Abfassung des Talmuds; auf einige Ausnahmen wurde oben bereits hingewiesen. Die Mannigfaltigkeit der Formen ist wahrscheinlich dadurch zu erklären, daß aus Palästina und Babylonien verschiedene Vorlagen kamen. Nur in unwesentlichen Einzelheiten hat sich der Text im Wechsel der Zeiten und Länder geändert. In den neueren reformierten Gebetbüchern wurden die Erwähnungen der Engel meist beseitigt. Auch sind die verbindenden Texte mehrfach in deutscher und englischer Sprache poetisch bearbeitet worden.

5. Die Keduscha im Jozer scheint wesentlich jünger zu sein als die in der Tefilla, sie scheint erst eine Schöpfung der Mystiker der gaonäischen Zeit zu sein. Sie ist im Jozer ein fremdes Element, der alte Text (ob. S. 17 f.) enthielt sie nicht, und man merkt auch dem heutigen Texte noch an, daß das Thema von den Engeln und ihrer Huldigung mit Gewalt herbeigezogen ist. Wir wissen aus den Überresten der Literatur der Mystiker, welche hohe Bedeutung sie der Rezitation der Keduscha beimaßen (S. 18 f.), und haben allen Grund zu der Annahme, daß sie es waren, welche die Aufnahme der Keduscha

in den Jozer veranlaßten. Das kann jedoch nicht später erfolgt sein als die Abfassung des Tr. Sofrim, in dem zu wiederholten Malen der Jozer-Keduscha Erwähnung geschieht. Vielleicht wollten die Mystiker durch die Aufnahme der Keduscha in den Jozer auch denjenigen, die nicht mit der Gemeinde beteten, eine Gelegenheit bieten, die Kedusch a-verse zu rezitieren. Die verschiedenen Ersatzstellen für die Keduscha in der Ausgabe von Amr. gehören zwar dem ursprünglichen Texte nicht an, aber sie entstammen sämtlich der mystischen Literatur und lassen deutlich die Bestrebungen jener Kreise erkennen. Für die Jozer-Keduscha war die Einleitung durch die voraufgehende Schilderung der Engel des Dienstes (משרתים) gegeben. Den verbindenden Text zwischen den beiden Versen קדוש und בריך bildet das allen Riten gemeinsame והאופנים וחיות הקודש, das in Germ., wenn es mit Piut zusammentrifft, in והחיות ישוררו geändert wird.

6. Über den Ursprung der Keduscha de Sidra vgl. § 10. Sie ist älter als die des Jozer, wahrscheinlich ebenfalls babylonischen Ursprungs. Wenn das Targum scheni zu Ester V, 1 von einer dreimaligen Rezitation des Trishagion spricht, so denkt der Verfasser wahrscheinlich an unsere Keduscha und die bei der Wiederholung der Tefilla zu Schacharis und Mincha. Hingegen setzt die junge Sammlung Midrasch ha Gadol, die 30 Keduschas wöchentlich erwähnt (S. 278), bereits je 4 Keduschas an den 6 Wochentagen und 6 am Sabbat voraus; 3 in der Tefilla, 1 im Jozer und 2 Keduschas de Sidra zu Mincha und am Sabbatausgang.

§ 9b. Der Priestersegen.

Literatur: Baer, S. 358 ff.; Duschak, S. 266 ff.; Berliner, Randb. I, 40 ff.; Frumkin, S. 284 ff.; *J.E.* Art. Blessing, Priestly III, 244 ff.

1. Der Priestersegen ברכת כהנים ist ein Residuum aus dem Kultus des Tempels; er bildete einen Bestandteil des täglichen Opfers, an jedem Morgen und gegen Abend sprachen die Ahroniden unmittelbar vor dem Darbringen des Ganzopfers über das Volk den in Num. 6 24—26 vorgeschriebenen Segen. Die Priester traten im gegebenen Augenblicke auf die Stufen der Vorhalle, von der aus sie zum Volke zu reden pflegten, und verkündeten den Segen; die Bezeichnung ברכת כהנים der Mischna (Sota VII, 1) wird in der Tosefta ausdrücklich auf den Segen bezogen, den die Priester auf den Stufen der Tempelhalle sprechen. (ברכת כהנים אלו שהכהנים אומרים על מעלות האולם das.

VII, 7 S. 307 3). In amoräischer Zeit wurde für den Standort der Priester die in der Mischna in anderem Sinne gebrauchte Bezeichnung דוכן verwendet, man nannte daher die Tätigkeit der Priester עלה לדוכן (z. B. b. Schabb. 118 a). Hiervon stammt das in der jüdisch-deutschen Mundart bis in die Gegenwart erhaltene Wort „duchenen" für Sprechen des Priestersegens. — Die Priester hoben beim Segen die Hände hoch, so tat es schon Ahron bei der Einweihung der Stiftshütte (Lev. 7 22); der Ausdruck נשא את ידיו wird noch im hebräischen Sirach gebraucht (50 20), im tannaitischen Schrifttum jedoch ist נשא את כפיו dafür üblich, davon wird das Nomen נשיאות כפים gebildet (Sifre Num. § 39 p 11 b), das dann in der halachischen Literatur allgemein Verwendung findet. Endlich erscheint im babylonischen Talmud und im Targum, da die Priester die Hände beim Segen ausbreiten, die Bezeichnung פרס ידיו (ידי) (z. B. Jon. zu Num. 6 23). Daneben aber erhält sich der alte schlichte Ausdruck der Bibel ברך Num. 6 23 (הכהנים מברכים את העם vgl. Sota VII, 6 und b. 39 a), und neben נשיאות כפים (נשיאת כפים) kommt ברכת כהנים ständig vor.

2. Der Priestersegen bildete, wie bemerkt, ursprünglich einen Teil des Tempelkultus. Nach den Berichten der Mischna (Taan. IV, 1) wurde er bisweilen sogar viermal an einem Tage gesprochen, außer beim Morgen- und Nachmittagsopfer auch zu Mittag beim Zusatzgebet (מוסף, wofür in Tos. das. S. 219 8 חצרות) und am Abend beim Schließen der Tempeltore (נעילת שערים). Das geschah am Versöhnungstage, bei öffentlichen Fasten und beim Gottesdienst der Standmannschaften (מעמדות § 34). Hier begegnet uns zum ersten Male der Priestersegen, ohne Begleiterscheinung eines Opfers zu sein. Dementsprechend wurde er schon während des Tempelbestandes auch in die Gotteshäuser außerhalb des Tempels (גבולין, מדינה) übertragen; „so gut wie es einen Priestersegen im Tempel gibt, wird er auch in der Provinz gesprochen". (Tos. Sota VII, 8 S. 307 7; vgl. Sifre suta S. 53). Freilich wurden einige unterscheidende Abweichungen festgesetzt; im Tempel wurde der ganze Priestersegen ohne Unterbrechung gesprochen, außerhalb in drei Sätzen (davon später ברכה משולשת), in die wahrscheinlich die Gemeinde mit Amen einfiel; im Tempel wurde das Tetragramm ausgesprochen, außerhalb nicht; im Tempel erhoben die Priester ihre Hände bis ans Haupt, außerhalb nur bis an die Schultern (Tam. VII, 2, Sota VII, 6, Sifre u. S. s. z. St.). Fraglos traten in der ältesten Zeit die Priester, wenn die Reihe an sie

kam, von selbst vor und sprachen ihren Segen; schwerlich war er mit der Tefilla organisch verbunden. Zum Segen war jeder Priester ohne Unterschied des Alters zugelassen, ganz gleich ob er zur gerade dienstuenden Abteilung gehörte oder nicht; nur solche mit körperlichen Gebrechen wurden ausgeschlossen, aber auch nicht unbedingt und ohne Ausnahme (Meg. Ende).

3. Mit der Zerstörung des Tempels hörte die primäre Stätte des Priestersegens auf, er erhielt sich nur noch an der Stelle, an die er übertragen war, nämlich beim Synagogengottesdienst. Auch hier wurde den Ahroniden das Sprechen des Segens zur Pflicht gemacht (j. Ber. V, 5 f. 9 d). Er wurde in die Tefilla einverleibt; wann das geschah, läßt sich mit Sicherheit nicht feststellen, die Mischna setzt bereits voraus, daß der Priestersegen während des lauten Vortrags der Tefilla stattfindet (Ber. V, 4). Gleichzeitige Verordnungen weisen ebenfalls auf die Veränderung der Stätte des Priestersegens hin, im Tempel waren sie überflüssig, ihr Zweck durch die von selbst gegebenen Bedingungen erfüllt. Jochanan ben Sakkai verfügte, daß die Priester ihre Sandalen ablegen mußten, wenn sie den Segen sprachen (b. Sota 40 a), R. Ismael b. Elisa hält das Händewaschen vor dem Segen für erforderlich (das. 39 a), sein jüngerer Zeitgenosse Eleasar b. Schammua auch einen besonderen Segensspruch (b. Meg. 27 b). Etwa um dieselbe Zeit dürfte eingeführt worden sein, daß die Priester ihre Finger beim Segen spreizten (vgl. Targ. jer. zu Num. 6 27), daß die Gemeinde sich ihnen gegenüber stellte (פנים כנגד פנים), womit zeitweise seltsame Vorstellungen über die magischen Wirkungen des Segens verbunden wurden (vgl. b. Sota 38 b). R. Akiba erklärt es für unstatthaft, die Priester anzuschauen, während sie den Segen sprechen (vgl. b. Chag. 16 a). Die Priester beginnen nicht mehr von selbst, sondern der Vorbeter muß ihnen den Segen vorsprechen, und diese Gewohnheit ist so fest eingebürgert, daß sie sogar als biblisches Gebot betrachtet wird (Sifre § 39). Vielleicht wurde es schon damals eingeführt, daß die Priester vom Vorbeter aufgerufen wurden, vor das Vorbeterpult hinzutreten und dort den Segen zu sprechen, sicherlich war es im amoräischen Zeitalter der Fall. Die Amoräer unterscheiden bereits das Verfahren bei der Anwesenheit von einem oder von mehreren Priestern (b. Sota 38 a, j. Ber. V, 5 f. 9 d). Neben dem erwähnten Segensspruche, dessen Wortlaut zuerst im Namen R. Chisdas mitgeteilt wird (b. Sota 39 a), kennt der Talmud eine stille Bitte der Ahroniden, sobald

sie ihren Platz verlassen, und eine andere, wenn sie den Segen gesprochen und sich von der Gemeinde abgewandt haben. Auch die Gemeinde wollte während des Segens nicht untätig sein; infolgedessen wurden ihr ebenfalls in derselben Zeit einige Bibelverse vorgeschrieben, die sie rezitieren sollte. Die Amoräer waren sich nicht einig darüber, in welcher Weise diese Rezitation stattfinden sollte, denn es widerstrebte ihnen, den Segen selbst in ungehöriger Weise unterbrechen zu lassen, und gar mancher wollte sie gänzlich beseitigen, weil „es nicht angängig wäre, daß einem niedrigen Menschen ein Segen gespendet würde und er nicht einmal das Ohr hinwandte" (vgl. j. Ber. I 1. f. 2c, b. Sota 39 b f.). Die Einfügung mehrerer Bibelverse hatte die verhängnisvolle Folge, daß in nachtalmudischer Zeit zu jedem einzelnen Worte des Priestersegens ein entsprechender Vers für die Gemeinde eingeführt wurde, und wenn auch eingeschärft wurde, die Verse nur während des Vortrages des Vorbeters zu sprechen, den Segen der Priester jedoch schweigend mitanzuhören, so artete das dennoch in einer Weise aus, daß die Verse den Segen übertönten; alle Mahnungen namhafter Halachisten halfen nichts dagegen. Ein nicht geringerer Übelstand wurde durch die in Babylonien verbreitete Furcht vor bösen Träumen veranlaßt. Wem sein Traum entfallen war, der sollte nach Empfehlung eines Amoräers (um 400) während des Segens vor die Priester hintreten, ein Gebet sprechen, daß sein Traum eine günstige Bedeutung habe oder durch Gottes Gnade erhalte, und so schließen, daß die Gemeinde Amen darauf spricht (b. Ber. 55 b). Auch dieses Gebet (רש״ע חלום חלמתי) wurde in der Folgezeit dem Priestersegen beigefügt und von jedermann in der Gemeinde nicht nur einmal, sondern am Ende aller drei Sätze gesprochen. Eine jüngere kabbalistisch beeinflußte Zeit hat für den Schluß des dritten Satzes ein noch längeres Gebet eingeführt (יהי רצון) und in seltsame Verbindung mit dem „aus dem Priestersegen hervorgehenden zweiundzwanzigbuchstabigen Gottesnamen" gebracht. Alle diese Mißbräuche waren nur dadurch möglich, daß die Ahroniden den Segen nicht mehr sprachen, sondern sangen und die Melodien recht lange hinzogen. Aber der Segen hat dadurch seinen ursprünglichen Sinn völlig eingebüßt, und das war mit ein Grund dazu, weshalb sich in neuerer Zeit eine heftige Opposition gegen ihn geltend machte, die vielfach zu seiner Beseitigung oder Vereinfachung führte.

4. Der Priestersegen findet in der Synagoge nur statt, wenn ein

Forum von mindestens zehn Erwachsenen anwesend ist (Meg. IV, 4). Nach den alten Bestimmungen (ob. S. 68) müßte er jede laute Tefilla begleiten, schon früh jedoch wurde er auf die Morgentefilla beschränkt und fiel nachmittags aus (b. Taan. 26 b). Eine Ausnahme machten die Fasttage, wo er auch zu Neila zugelassen war; in Palästina wurde er am Versöhnungstage wie in alter Zeit viermal, in Babylonien dagegen und hiernach überall in der Diaspora nur dreimal gesprochen (Chill. Nr. 22). Die Sitte, daß die Ahroniden tagtäglich den Segen sprachen, hat sich nur im Orient lange erhalten und wird in Yemen bis zum heutigen Tage befolgt. In Europa scheint sie an den Wochentagen sehr früh aufgehört zu haben, wahrscheinlich weil der Gottesdienst dadurch zu lange ausgedehnt wurde, vielleicht auch, weil nicht immer Ahroniden in der Synagoge anwesend waren. Man beschränkte sich daher in Spanien auf Sabbate und Feste, in den anderen Ländern sogar nur auf die Feiertage. Auch an diesen blieb er in Deutschland auf das Musafgebet beschränkt, es war eine Ausnahme, wenn Jakob Möllin (um 1400) ihn auch zu Schacharis zuließ. Bei dieser Beschränkung auf Musaf ist es dann geblieben. Eine Abweichung hiervon wurde in der Zeit des sabbatianischen Wahnes in Amsterdam eingeführt; zu Ehren der Messiaszeit wurde der Priestersegen wieder an jedem Sabbat gesprochen, und der Brauch wird dort in der portugiesischen Synagoge bis in die Gegenwart geübt.

Da, wo Ahroniden nicht anwesend waren, und überall, wo der Segen durch sie selbst nicht mehr gesprochen wird, mußte ihn der Vorbeter bei der Wiederholung der Tefilla ersetzen. Nach einer Einleitung sprach er dann in Babylonien und in der ganzen Diaspora die Worte des Priestersegens, in Palästina jedoch gestattete man ihm diese Verse nicht, er mußte sich mit dem Nachsatz Num. 6 27 וישמו begnügen. Der Ersatz wurde für alle diejenigen Tefillas eingeführt, in denen die Priester den Segen hätten sprechen müssen, d. h. stets für die Tefilla zu Schacharis und Musaf, an den Fasttagen auch zu Mincha, am Versöhnungstage auch zu Neila; nicht einheitlich ist der Brauch am Versöhnungstage zu Mincha.

5. Wo die Priester selbst den Segen sprechen, verlassen sie schon bei Beginn der XVII. Benediktion der Tefilla ihren Platz, in alter Zeit von selbst, später nach Aufforderung durch den Synagogendiener. In Germ. wird in diesem Falle das Stück außer mit רצה auch noch mit der älteren Formel יתעלב eingeleitet (vgl. ob. S. 55). Nach

Saadja wird רצה nur gesprochen, wo ein Priestersegen angängig ist sonst fortgelassen (das.). Der Segen selbst wird zwischen die XVIII. und XIX. Benediktion eingeschaltet. Bei Anwesenheit von mehreren Ahroniden werden sie vom Vorbeter durch das Wort כהנים zum Segen aufgerufen, Jakob Tam erklärte sich nachdrücklichst gegen diese Unterbrechung der Tefilla. Nachdem die Ahroniden die im Talmud vorgeschriebene Benediktion gesprochen (ob. s. S. 69), beginnt der Vorbeter mit dem biblischen Segen, den sie Wort für Wort wiederholen; im Orient war es noch in der Zeit Maimunis üblich, daß der Vorbeter erst beim zweiten Worte einsetzte, während die Ahroniden יברכך von selbst sprachen. Da wo der Segen nur vom Vorbeter gesprochen wird, fügt dieser als Einleitung die Bitte ein ברכנו בברכה המשלשת. Da nun im Mittelalter in Europa der Segen durch den Mund der Ahroniden zu den großen Seltenheiten gehörte, gewöhnte man sich daran, auch wo sie ihn sprachen, ברכנו בברכה vorauszuschicken. Meir von Rothenburg handhabte es derart, daß er bis מפי אהרן ובניו leise sprach und כהנים laut ausrief, worauf die Ahroniden mit עם קדושך כאמור einsetzten. So ist in Germ. der Brauch geblieben, während Seph. und It. das ganze ברכנו beibehalten haben. Auf den Segen folgt die XIX. Benediktion der Tefilla שים שלום, in Germ. tritt an ihre Stelle überall, wo der Segen ausfällt, das kürzere שלום רב (oben S. 59).

6. Der Wortlaut des Priestersegens war durch die Bibel festgelegt. Der Text der Einleitungsformel ברכנו בברכה stimmt in allen Vorlagen überein, ein Beweis für sein sehr hohes Alter. Eine auffällige Variante findet sich einmal (aber nicht durchgängig) in Rom., wo es heißt בתורה הכתיבה על ידי נביאך האמירה לאהרן ולבניו כהנים לעם קדושך, auch David Kimchi schlug aus stilistischen Gründen כהנים בעם קדושך vor. In Palästina sprach der Vorbeter statt des Priestersegens nur וישמרך, Amr. und Saadja bringen den Vers auch hinter dem Segen, und so wurde er in Spanien und Südfrankreich beibehalten; in Nordfrankreich, Deutschland und Italien hingegen war er nicht üblich. Nach den Beschlüssen der Frankfurter Rabbinerversammlung 1845 ist in den Reformgemeinden Deutschlands und Amerikas der Segen durch die Ahroniden völlig aufgehoben und nur der Ersatz durch den Vorbeter beibehalten worden. Auch in konservativen Gemeinden ist das vielfach der Fall gewesen, oder der Segen wurde wenigstens wieder auf seine schlichte Form zurückgeführt, jedes Beiwerk, vor allem der überflüssige Gesang, beseitigt.

§ 10. Die Tachanunim.

Literatur: Landshuth, S. 84—170; Baer, S. 112—152; Duschak, S. 218 ff.; Zunz, Litg., S. 15 ff.; Berliner, Randb. I, S. 70 f.; Jawitz, S. 85 ff. Die Artikel Tachanun bei Hamburger *RE* II, S. 808; Tahanun in *JE* XI, S. 667 f. Zu 11 vgl. L. Scheinhaus, Alenu Leschabbeach in *Ost u. West* VIII, 1908, S. 451 ff. und zu 12. Berliner, Der Einheitsgesang, Berlin 1910.

1. Unmittelbar zur Tefilla gehört der letzte Teil des Morgengebets. Sein Name תחנונים (Dan. 9 3 u. ö.), תחנה (Dan. 9 20), תחנת, „Tachanun" umfaßt alles, was im Gebetbuche auf die Tefilla folgt. Das ist heute ein recht buntes Mosaik von Bibelstellen und von Gebeten, die aus ganz verschiedenen Zeiten stammen, eine Gruppe von Gebeten, die ihrem ursprünglichen Charakter völlig entfremdet ist und lediglich durch Zurückgehen auf ihre Anfänge verstanden werden kann. In der Halacha lautet der technische Ausdruck für unser Gebet נפילת אפים, נפילים על פניהם. Er stammt aus dem Talmud, eine Erklärung bietet b. Meg. 22 b, wo נפל על אנפיה, נפול אאנפייהו (אפיה) mit dem biblischen ויקוד gleichgesetzt wird, das biblische השתחוה wird dort durch פשוט ידים ורגלים wiedergegeben. Beide Arten des Niederfallens waren in Babylonien am Anfange des dritten Jahrhunderts beim Tachanun nach der Tefilla üblich, und noch Maimonides kannte beide aus dem Leben. Die genannten Bezeichnungen helfen uns, den Ursprung des Gebetes zu erkennen. Die Mischna Tamid VII, 3 berichtet: ידברו הלויים בשיר הגיעו לפרק תקעו, יהשתחוו העם, על כל פרק תקועה, ועל כל תקועה השתחויה. Während des Gesanges der Leviten, der auf das tägliche Morgenopfer folgte, warf das im Tempel anwesende Volk sich nieder. Was wir in der Mischna in der Form der Halacha ausgesprochen finden, wird durch die Erzählung in Sir. 50 16—21 verdeutlicht, wonach das beim Opfer im Tempel anwesende Volk auf den Posaunenschall hin und später nach dem Segen der Priester mehrmals zur Anbetung auf die Erde fiel. Das war der Augenblick, in dem das Volk im wahren Sinne des Wortes b e t e t e. Jeder trug in stiller Andacht diejenigen Bitten vor, die in jener Stunde sein Herz bewegten. Die Einrichtung wurde vom Tempel auf die Synagoge übertragen, das P r i v a t g e b e t wurde jetzt nicht mehr im Anschluß an das öffentliche Opfer, sondern im Anschluß an das öffentliche Gebet gesprochen. Am Schlusse des Gottesdienstes wurde jedem einzelnen Gelegenheit gegeben, sein Herz auszuschütten und ohne jeden äußeren Zwang

Zwiesprache mit seinem Gotte zu halten. Durch diese Einrichtung wurde das schwierigste Problem jedes Gemeindegottesdienstes gelöst, wurde der gerechte Ausgleich zwischen den Ansprüchen der Gemeinde, die das gemeinsame Gebet nicht entbehren kann, und dem billigen Verlangen des einzelnen nach einer unabhängigen, von der Gemeinde nicht beeinflußten persönlichen Andacht geschaffen. Die Gemeinde nimmt für sich die erste Stelle in Anspruch, aber sobald ihre Andacht gehalten ist, räumt sie dem einzelnen die Möglichkeit ein, dem inneren Drange seines Herzens Genüge zu tun. Als der Gottesdienst nur das Bekenntnis enthielt und mit אמת ויציב schloß (s. ob. S. 25), reihte sich die private Andacht an jenes an, später wurde sie von dort an das Ende der Tefilla verwiesen.

2. Der älteste Name, den wir für das private Gebet finden, ist דברים, Worte. אימתי דברים אחר תפלה (Tos. Ber. III, 6, S. 6), man spricht Worte, d. h. ein Privatgebet, am Schlusse der Tefilla, und es darf beliebig lang sein .so lang wie das längste bekannte Gebet, das des Versöhnungstages סדר (ידות) של יום הכפורים. Sehr bezeichnend, wenn auch nicht richtig, ist die Lesart אין אומרים ד ב ר ב ק ש ה אחר אמת ויציב יע׳, die wir in b. Ber. 31 a finden, wo die „Worte" bereits mit Fürbitte בקשה gleichgestellt sind.

Die äußere Haltung bei diesem Gebete ist in manchen Gegenden dieselbe geblieben wie im Tempel zu Jerusalem. Noch Maimonides weiß nur, daß man entweder mit dem Gesicht oder dem ganzen Körper auf die Erde fällt, und die ihm getreuen Juden von Yemen werfen sich bis auf den heutigen Tag auf die Erde. So oft der Talmud aus dem Leben erzählt, berichtet er immer, daß man auf das Antlitz fiel (נפילה על אפים); so in dem Falle von R. Elieser, dem seine Frau Imma Schalom nicht gestattete למיפל על אפיה (um 120, b. B. Mez. 59b), so bei der Anwesenheit Rabs in Nehardea (b. Meg. 22 a). Vornehme hatten allerdings die Freiheit, nur ihr Gesicht zur Seite zu neigen (מצלי אצלייר b. Meg. 23 a, רבע על סטריה j. Ab. Sar. IV, 1 f. 43 d ob., daher נטיה על הצד bei den Dezisoren.) Das sich zur Seite neigen oder den Kopf aufstützen und verdecken ist der allgemein verbreitete Brauch der Synagoge geblieben, nichtsdestoweniger wurde der Ausdruck נפילת אפים beibehalten. Seine Bedeutung verblaßte derart, daß er sogar mit אמר zusammen gebraucht wird z. B. אין אומרים נפילת אפים, Maimonides wendet den Ausdruck מתחננים an.

3. Der Inhalt der Bitten war, da sie durchaus persönlichen

Charakter hatten, kein bestimmter, er war so mannigfaltig wie die Begabung und Ausdrucksfähigkeit, so wechselnd wie die Stimmungen und die Bedürfnisse der Menschen. Einzelne derartige Gebete von Gelehrten sind in b. Ber. 16 b, 17 a, j. IV, 2 (7 d) erhalten. Es war ganz berechtigt, wenn man sie mit בעא רחמי bezeichnete. Den Geonim war die Erinnerung daran, daß hier ein Privatgebet vorliegt, noch nicht entschwunden. Natronai betrachtet נפילת אפים als durchaus freiwillig (רשות); Amr. erklärt, daß jeder, der nach Beendigung der Tefilla den Wunsch hat, das Sündenbekenntnis oder eine Fürbitte zu sprechen (אר בעי למימר ידוי אר נמי מידי דבעי), dazu berechtigt ist, und stellt es einem jeden frei, nach seinem Belieben zu beten יתפלל צביר על פניהם ימבקשים רחמים ושואל כל אחד ואחד בקשתו. Hier ist nur in dem einen Punkte über den Talmud hinausgegangen, daß die dort als Privatgebete nach der Tefilla (בתר צלותא) mitgeteilten Gebete von denen zu נפילת אפים unterschieden werden, während es aller Wahrscheinlichkeit nach dieselben waren. Den Charakter als freiwilliges Gebet haben die Tachanunim insofern behalten, als sie das ganze Mittelalter hindurch bis hinab zum Schulchan Aruch nicht unter die Pflichtgebete, sondern nur als Brauch (מנהג) gerechnet wurden. Sie sind ferner, wenigstens in ihrem ersten Teile, bis heute ein stilles Gebet geblieben, bei dem in den meisten Gegenden der Vorbeter zu sitzen, also gewissermaßen die Gemeinde sich selbst zu überlassen pflegt.

4. Als die Tachanunim ein fester Bestandteil der Liturgie wurden, geriet ihr ursprünglicher Zweck in Vergessenheit, man schrieb auch für sie einen Text vor. Dabei knüpfte man an biblische Muster an, an Gebete wie Esr. 96, Neh. 15, vor allem aber an das klassische Beispiel des בקש תפלה ותחנונים in Dan. 93 ff. Dort geht der Bitte ein Sündenbekenntnis, die Betonung der eigenen Unwürdigkeit voraus, die Gaben werden als freiwilliges Gnadengeschenk Gottes erfleht. Diese Gedankenverbindung ist in den תחנונים erhalten geblieben, so verschiedene Formen uns auch überliefert sind, in allen kommt der Gedanke der Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit des Menschen zum Ausdruck, sie erinnern darin an die Liturgie der Fasttage, der sie viel entlehnt haben. Die Form wechselt. Während Amr. mehrere Gebete zur Auswahl stellt, die an die Techinnas des Talmuds anklingen, hat Saad. ein Sündenbekenntnis im Anschluß an Dan. 95, Maim. knüpft an 918 und Esr. 96 an, die Zahl der Verse erklärt er als vom Be-

lieben abhängig. Auch V. hat eine freikomponierte Bitte, die in Form und Inhalt an das Bußritual erinnert, schickt ihr jedoch Ps. 25 und 3 voraus. Die Psalmen blieben als Text der Techinna bestehen, in Germ. Ps. 6, unter Weglassung der Überschrift, in den anderen Riten Ps. 25. Den Psalmen wird der Satz רחום וחנון חטאתי רחם עלי וקבל תחנוני vorausgeschickt, er findet sich zuerst bei Saad. und ist offenbar der Anfang einer alten litaneiartigen Bitte um Sündenvergebung. Germ. schickt heute überdies II. Sam. 24 14 ויאמר דוד voraus, jedoch kommt der Vers vor dem XVIII. Jahrhundert nicht vor.

5. Es liegt im Wesen der Tachanunim, daß sie nur s t i l l gebetet werden; als sie aber in der Synagoge Gemeindegebet geworden waren, da kam es ganz von selbst, daß auch der Vorbeter dabei sein Recht forderte. So entstand ein zweiter Teil der Tachanunim, bei dem man sich von der Erde erhebt, und den der Vorbeter laut spricht (נהגו העם להתחנן אחר נפילת פנים כשמגביה פניו מן הקרקע בפסיקים אלו Maim.). Bei Saad. schließt die Techinna mit dem Satze אביני מלכנו חנני ועננו, der von R. Akiba einmal gelegentlich eines öffentlichen Fastens gesprochen wurde; er eröffnet schon bei Amr. den zweiten, laut gesprochenen Teil der Techinna, der außerdem noch aus einigen, zumeist den Psalmen entnommenen Versen ואנחני לא נדע וגו׳ besteht. Die Sammlung gehörte ursprünglich wahrscheinlich ebenfalls zum Bußritual. Dazu traten weitere Zusätze. In Germ. geht ihr das gereimte Stück שומר ישראל voraus, das in anderen Riten nur an Fast- oder Bußtagen üblich ist und, wie es scheint, erst im letzten Jahrhundert in den Siddur für alle Tage kam, das übrigens auch in Seph. und It. Eingang gefunden hat. Offenbar ist es stark verkürzt, aus Handschriften sind einige Verse mehr bekannt. Seph. hat außerdem, unter kabbalistischem Einfluß, täglich das Sündenbekenntnis eingeführt mit אשמנו und den dreizehn Middot (Ex. 34 6—7); wahrscheinlich wurde das von der Liturgie für Montag und Donnerstag übernommen.

6. Montag und Donnerstag sind von alters her Fasttage. Meg. Taan. XII, g. E. (22 a), vgl. b. Taan. 12 a, erwähnt bereits יחיד שקבל עליו שני וחמישי של כל השנה כולה. Der Pharisäer im Lukas-Evangelium 18 12 rühmt sich, zweimal wöchentlich zu fasten, die Didache 8 1 gibt ausdrücklich Montag und Donnerstag als Tage dafür an. Als Veranlassung zu diesen Fasttagen nennt der apokryphe Schluß von Meg. Taan., sowie Sof. XXI, 3, יעיד גזרו רבותינו שיהו מיתענים בב׳ יה׳ מפני ג׳ דברים על חרבן הבית ועל תורה שנשרפה ועל

חרפת השם, eine Begründung, die für die christlichen Quellen zu jung ist. Montag und Donnerstag sind auch sonst Fasttage, die Fasten bei Regenmangel oder anderen Kalamitäten beginnen an Montagen, werden am Donnerstag fortgesetzt usw. Montag und Donnerstag sind Markt- und Gerichtstage (ימי הכנסה); daher finden an ihnen Vorlesungen aus der Schrift statt. Diese Tatsache würde genügen, um eine ausführlichere Liturgie an den zwei Tagen zu erklären. Daß es aber Fasttage mit einer Bußliturgie wurden, dürfte seine besondere Begründung in dem alten Kalendarium des S. Olam finden. Danach fiel der 17. Tammus, an dem die steinernen Tafeln durch Mose zerbrochen wurden (Ex. 32 19), auf Donnerstag, der 10. Tischri auf Montag; der letztere war der Tag der 13 Middot, welche den Grundstock der Fastenliturgie bilden (vgl. b. R. ha Sch. 17 b, weiter § 33).

7. Bei Amr. und It. sind die 13 Middot und das Sündenbekenntnis אשמנו für Montag und Donnerstag bestimmt, in Seph. werden die Middot sogar mehrmals wiederholt (was freilich Abudr. noch unbekannt ist). In It. steht zur Einleitung Dan. 9 15—19, in Amr. dies und ähnliche Stücke zur Auswahl, darunter auch יהיא רחים, das aus Germ. und Seph. bekannte lange Gebet. Über den Ursprung dieses Gebetes überliefern mittelalterliche Handschriften folgende Legende: Nach der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem ließ Vespasian eine Anzahl Juden auf drei Fahrzeugen steuerlos ins Meer fahren. Die Schiffe kamen infolgedessen nach drei verschiedenen Orten, die man aller Wahrscheinlichkeit nach im Süden Frankreichs zu suchen hat. Dort wurden die Insassen zunächst wohlwollend aufgenommen, aber nach dem Tode des ihnen sehr geneigten Fürsten bedrückt und ihrer Habe beraubt; infolgedessen sagten sie Fasten an, für welche zwei Brüder, Josef und Benjamin, und deren Vetter Samuel das Gebet יהיא רחים verfaßten. Es wurde den anderen Gemeinden mitgeteilt und von ihnen ebenfalls angenommen. Auf Grund dieses Berichtes setzt Zunz die Entstehung des Gebetes ins VII. Jahrhundert und betrachtet es als Stoßseufzer in einer Zeit von Bedrückungen durch Franken und Goten. Die Erzählungen über den Ursprung von יהיא רחים sind auch legendarisch ausgeschmückt und durch Wunderberichte vermehrt worden. In anderen Quellen heißen die Verfasser Amittai, Schefatja, Josifja; diese Namen würden nach Unteritalien weisen, sie sind aber kaum richtig. Die älteste Erwähnung von יהיא רחים finden wir im Pardes (XI. Jahrhundert); im Texte von Amr.

ist es eine spätere Zutat, es fehlt in beiden Handschriften. Stil und Inhalt weisen auf ein hohes Alter hin; die Sprache ist vorzugsweise biblisch, viele wörtliche Zitate, besonders am Anfang, und zahlreiche Anlehnungen an Bibelstellen. Auch die freikomponierten Gebete darin zeichnen sich durch Reinheit und Schlichtheit der Sprache aus. Wenn die Abfassung drei Autoren zugeschrieben wird, so ist damit angedeutet, daß hier mehrere ursprünglich voneinander unabhängige Bitten vereinigt wurden. Die Stimmung wechselt; während am Anfang mehr das Sündenbewußtsein zum Ausdruck kommt, ist am Schluß deutlich auf Verfolgungen angespielt. Wahrscheinlich waren es von Haus aus einzelne Techinnas für Fasttage. Der Text weicht in den Handschriften in Kleinigkeiten vom gedruckten ab, in Seph. ist er wesentlich kürzer als in Germ., es dürften also jüngere Zusätze darin sein, allein sie sind dem Grundstock derart angepaßt, daß man die fremden Bestandteile gar nicht bemerkt. Sie haben den Umfang sehr erweitert, der Volksmund spricht vom „langen יהוא רחום"; in neueren Gebetbüchern ist der Text vielfach verkürzt, Berliner schlägt eine Verteilung auf die beiden Wochentage vor. Ungeachtet des eingeschalteten Bußgebets bleibt die tägliche leise Techinna auch am Montag und Donnerstag bestehen. Die Gebete, die auf sie folgen, sind alle dem Bußritual entnommen. In Amr. und It. sind es eine alphabetische בקשה mit dem Refrain ... זכר ברית אברהם ועקדת יצחק, sowie eine Litanei mit dem Stichwort חטאנו, והרשענו למען שמך, Ps. 120, 130, alles Stücke, die auch an Fasttagen im Gebrauch sind. Germ., Frk. und Seph. fügen nach dem täglichen Techinnapsalm (S. 76) ד׳ אלהי ישראל שוב מחרון אפיך ein, das aus Esra 9 15 und Ex. 32 12 zusammengesetzt ist; ursprünglich alleinstehend, wurde der Vers später Refrain vieler ausgebildeter Poesien, von denen eine stattliche Anzahl in der Druckausgabe von Amr. — sie fehlen in den Handschriften — vorliegt. Von der in Germ. üblichen mit Klagen über schwere Verfolgungen ist offenbar nur ein Teil (Akrostichon החזק) erhalten. Hinter תחנון haben Germ. und Seph. אל ארך אפים; Germ. hat, wie schon V., zwei Fassungen, die wenig voneinander abweichen und in V. auf Vorbeter und Gemeinde verteilt sind, auch Abudr. hat beide. אל ארך אפים dürfte seinem Stile nach aus der ersten gaonäischen Zeit stammen.

8. An festlichen Tagen fällt תחנון aus; die Zahl solcher Tage wurde im Laufe des Mittelalters vielfach vermehrt, ihre Anerkennung hat sich erst allmählich verbreitet.

Auf תחנון folgt Halbkaddisch (§ 12 a) als Zeichen, daß das Gebet abgeschlossen ist.

Am Montag und Donnerstag findet hier die Vorlesung aus der Tora statt (§ 25, 3. 4).

9. Der tägliche Gottesdienst reiht dem תחנון im engeren Sinne noch einige Stücke an, für die es keine Bezeichnung gibt, die daher ebenfalls unter diesem Namen zusammengefaßt werden. Dazu gehört in allen Riten das Stück יבא לצרון גיאל, eine Zusammenstellung von Bibelversen, bekannt unter dem Namen קדישא דסדרא, hebr. bei Maim. סדר קדושה, סדר היום. Sie ist bereits im Talmud, b. Sota 49 a, erwähnt, und es wird ihr dort eine außerordentlich hohe Bedeutung zugesprochen. Der Name besagt, daß es die Keduscha im Anschluß an das Lehrpensum ist. Über ihren Ursprung gibt es eine Reihe unhaltbarer Vermutungen; die richtige Auskunft verdanken wir einem Responsum des Gaons Natronai. Danach fanden frühmorgens im Anschluß an den Gottesdienst Lehrvorträge statt, an deren Ende einige Verse aus den Propheten und als Abschluß diejenigen der Keduscha vorgelesen und, wie das bei den Vorträgen üblich war, ins Aramäische übertragen wurden. Als der Kampf ums Dasein sich schwerer gestaltete und nicht die nötige Zeit für das Studium übrig blieb, mußte es eingeschränkt werden, später sogar ganz ausfallen, die Bibelverse aber blieben am Schlusse des Morgengebetes stehen. Für die Richtigkeit der Angabe lassen sich mehrere Beweise anführen. Zunächst die Tatsache, daß überall, wo wir die קדישא דסדרא in der Liturgie finden, auch belehrende Vorträge sowie Vorlesungen aus den Propheten oder Hagiographen nachzuweisen sind. Ferner folgt auf die Reihe der Bibelverse die Benediktion בריך א׳ שבראני לכבודי, die den Hinweis auf das voraufgegangene Studium klar und deutlich enthält (ונתן לנו תורת אמת). Endlich aber verraten die beiden einleitenden Verse Jes. 59 20. 21, die freilich mitunter fortbleiben, noch den eschatologischen Ausblick, mit dem derartige Vorträge zu schließen pflegten.

Schon im babylonischen Ritus war es gebräuchlich, der קדישא דס׳ Ps. 20 יענך ד׳ ביום צרה voranzuschicken, der ursprünglich mit als תהנה diente (oben S. 76), darum auch wegbleibt, so oft diese ausfällt; er wurde in Germ. und Seph., aber nicht in Saad., It. und Rom. eingeführt. Dem schicken Germ. und Seph., ebenfalls nach babylonischen Anweisungen, אשרי, d. h. die Zusammenstellung von Ps. 84 5 und

14415—14521, voran, um einem Ausspruche zu genügen, der ein täglich dreimaliges Rezitieren von Ps. 145 für überaus verdienstlich erklärte (b. Ber. 4 b, III. Jahrhundert); Rom. und It. haben ihn nur am Montag und Donnerstag oder an Tagen ohne תחנון.

10. Mit dem nochmaligen ganzen Kaddisch ist das Morgengebet zu Ende, nach V. setzt sich der Vorbeter bereits. Das hinderte nicht, daß noch immer einige Nachträge hinzutraten, die freilich sehr schwankten und nicht für verbindlich galten (Maim. נהגו מקצת העם). Sie kommen schon in Amr. vor, allein es ist fraglich, wieviele davon bereits zum ursprünglichen Texte gehörten, sie sind jedenfalls erst im Laufe der Zeit so zahlreich geworden wie heute. Sie stehen auch nicht überall in derselben Reihenfolge. Gemeinsam ist allen Gebetbüchern der Tagespsalm der Leviten aus Tamid Ende, meist ist eine Reihe von Bibelversen daran angehängt, worunter יהי ד׳ א׳ עמנו I. Kön. 857 f.; in V. steht an Stelle der Psalmen Ps. 83, in Germ. infolgedessen beides, der Tagespsalm und Ps. 83. In allen Riten außer Germ. findet sich täglich אין כאלהינו und einige Stellen aus dem Talmud, darunter die Agada aus b. Ber. Ende, in Seph. außerdem b. Nidda Ende, in It. פטום הקטורת, b. Ker. 6 a., j. Joma IV, 5.

11. Seit 1300 etwa wird עלינו לשבח als Schluß des täglichen Gebetes genannt, es steht in allen Riten ganz am Ende, nur Germ. bringt es unter den hier genannten Zusätzen zuerst und fügt auch על כן נקוה לך hinzu. עלינו לשבח ist dem Neujahrsgebet entnommen, es führt dort die מלכויות ein, den Gedanken vom Gottesreich auf Erden (§ 24). Es war von hoher religiöser Bedeutung, daß die erhabene Idee der künftigen Vereinigung aller Menschen in der Anerkennung des einen Gottes Bestandteil des Tagesgebetes wurde.

Die Aufnahme von עלינו in das tägliche Gebet war der Anlaß zu wiederholten Anklagen gegen die jüdische Religion, die in Deutschland Jahrhunderte hindurch nicht verstummen wollten und auch in Germ. zu einer Änderung des Textes geführt haben. Wir lesen heute שלא שם חלקנו כהם...ואנחנו, während die alten Handschriften und Seph. noch jetzt שהם משתחוים להבל וריק ומתפללים אל אל לא יושיע hinter וגורלנו ככל המונם haben. Um 1400 trat ein getaufter Jude mit der Verleumdung auf, daß die genannten Worte sich auf Jesus beziehen, und bewies es durch den Hinweis, daß וריק denselben Zahlenwert wie ישו = 316 hatte. Obwohl Lippmann-Mühlhausen in seinem Nizzachon sofort dagegen protestierte, wurde die Beschuldigung

häufig wiederholt, und wo die Zensur sich um die Bücher der Juden kümmerte, wurde der Satz שהם משתחוים durch einen mehr oder minder starken Eingriff geändert. Auch das half nichts, die Judenfeinde suchten ihre Anklagen immer von neuem zu begründen, am ausführlichsten natürlich Eisenmenger. In Preußen wurden die Juden 1702 mit besonderer Heftigkeit wegen dieses Gebetes angeklagt. Das hatte eine eingehende Untersuchung darüber zur Folge, deren Verlauf in einem umfangreichen Aktenstücke vorliegt und deren Ergebnis das „Edict wegen des Juden-Gebeths Alenu und daß sie einige Worte auslassen, nicht ausspeyen, noch darbey hinwegspringen sollen" vom 28. August 1703 ist. Wahrscheinlich beruht es hierauf, daß der Satz aus den deutschen Gebetbüchern endgültig verschwunden ist. Das Edikt verfügte, daß Alenu vom Vorbeter laut vorgetragen werden sollte, es wurden Kommissare ernannt, die die Synagogen zu besuchen und über die Ausführung der Bestimmungen des Edikts zu wachen hatten. Zum Einschreiten lag niemals ein Anlaß vor, und so geriet das Edikt bald in Vergessenheit.

12. In Germ. wurde ferner der Einheitsgesang שיר היחוד, jener mystisch spekulative Hymnus, der im Kreise Jehuda he Chassids seinen Ursprung hat (§ 44), eingeführt. Salomo Lurja (um 1540) protestierte hiergegen, weil ein so erhabenes Gebet nicht durch allzu häufige Verwendung abgeschwächt werden sollte, ein Prinzip, das zum Schaden des Gottesdienstes nicht auch bei anderen Gelegenheiten geltend gemacht worden ist. Trotz jenes Widerspruches, der auch von anderen Seiten erneuert wurde, blieb der Schluß des Einheitsgesanges אזכרם זמירות, das Lied von der Herrlichkeit Gottes, שיר הכבוד genannt, beim täglichen Gebet. Seit der Ausgabe des Siddur Venedig 1549 erscheint er in allen Gebetbüchern des deutsch-polnischen Ritus. Die letztgenannten Zusätze (10—12) werden nicht in allen Gemeinden in gleicher Weise verwendet, sie werden von קדיש יתום (§ 12 a) unterbrochen, die Beliebtheit des Kaddischs begünstigte ihre Häufung. In den reformierten Gebetbüchern sind sie meist auf עלינו beschränkt.

§ 11. Die Semirot.

Literatur: Landshuth, S. 23 ff.: Baer, S. 58 ff.: Herzfeld, S. 198 ff.: Margulies in *Riv. Isr.* IV, 126 ff.: Berliner, Randb. I, 22 ff., II 55 ff.: Jawitz, S. 62 ff.: Hamburger *RE* II, 805: Art. Baruk She-Amar in *JE* II, 564.

1. Von den Hauptstücken des Gebetes kehren wir zu den jüngeren Bestandteilen der Liturgie zurück und behandeln zunächst die פסוקי

דזמרה. Sie heißen auch הלל (b. Schab. 118 b und bei Natronai) und זמירות, zu deutsch Psalmen. Die Bezeichnung ist vom hauptsächlichsten und ursprünglichsten Inhalt dieser Abteilung hergenommen. Der Abschnitt reicht von ברוך שאמר bis zum Schlusse von ישתבח. Durch mißverständliche Auffassung und Einrichtung, vor allem durch die in das Mittelalter zurückgehende (schon in V. nachweisbare) Sitte, daß der Vorbeter hierbei vor das Pult tritt, wurde vielfach der Eindruck erweckt und der Meinung Vorschub geleistet, daß schon vor ישתבח unser Abschnitt zu Ende ist; jedoch ist die Anschauung irrig.

2. Den Kern des Abschnittes bilden die 6 Psalmen 145 bis 150, sie sind die eigentlichen זמירות. Zu diesen Psalmen wurde eine Benediktion vorher und eine nachher gesetzt, wie beim Hallel. Als Einleitung dient das Stück ברוך שאמר, als Schluß ישתבח. Die erste Erwähnung unserer Psalmen als Teile des täglichen Gebets findet sich in dem Ausspruche des R. Jose ben Chalafta יהי חלקי מגומרי הלל בכל יום [מתחלה לדוד עד כל הנשמה] (b. Schab. 118 b, Sof. XVII, 11). Damals, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, war demnach die Sitte, diese Psalmen dem täglichen Gebete einzuverleiben, noch nicht allgemein verbreitet; man kannte sie als verdienstlichen Brauch, hielt sie jedoch nicht für verpflichtende Vorschrift. Andererseits wird mitgeteilt, daß im Tempel zu Jerusalem im Anschluß an den Opferdienst die Leviten jeden Morgen von היום bis אל תגעי במשיחי = Ps. 1051—15 und am Abend שירו לה׳ שיר חדש = Ps. 96 gesungen haben; beide Stücke stehen vereint und mit einem liturgischen Abschlusse versehen I. Chron. 168—36 (S. Ol., XIV). Wahrscheinlich gehörte auch eine große Zahl anderer Psalmen der Liturgie des Tempels an. Die Gesänge der Leviten beim Opferdienst gingen zum Teil in die Synagoge über, und von ihnen wählte man für den täglichen Gottesdienst die letzten Lieder des Psalmenbuches, die alle mit הללויה anfangen und schließen. Wie es in der Liturgie fast überall Brauch ist, wurde dann auch die Psalmenvorlesung durch je eine Benediktion eingeleitet und abgeschlossen. Das ist der Rahmen dieses Abschnittes, in den alle heute darin enthaltenen Stücke eingefügt wurden, aus dem heraus auch alles erklärt werden muß.

3. Heute beginnt der Abschnitt vielfach mit Psalm 30, das ist die jüngste Hinzufügung, die erst seit dem XVII. Jahrhundert im Siddur zu finden ist. In Seph. ist der Psalm für Chanukka bestimmt, von dort ist er irrtümlich ohne jene Bezeichnung übernommen, vielfach

auch ohne seine Überschrift vorgetragen worden. ברוך שאמר ist ein inhaltlich sehr schöner Hymnus, dessen erster Teil sich auf die Allmacht und Vorsehung Gottes bezieht, ein Thema, das hier gar nicht in Frage steht; erst der zweite Teil המהלל בפי עמו usw. leitet zur Sache, zur Rezitation der Psalmen über. Daraus ist zu schließen, daß nur der zweite Teil ursprünglich an diese Stelle gehört. Die Annahme wird durch alte Texte bestätigt, in denen der ganze erste Teil fehlt; wir dürfen sie mit ziemlicher Sicherheit palästinische Texte nennen und behaupten, daß der palästinische Ritus erst mit dem zweiten Teil von ברוך שאמר begann. Solche Texte finden sich vielfach in den Genisafragmenten, und sie haben mit den Benediktionen vor und nach Hallel eine derartige Ähnlichkeit selbst im Wortlaut, daß darin eine Gewähr für ihre Originalität liegt. Auch Rom., das so häufig palästinische Traditionen aufbewahrt hat, bringt unter den Semirot für den Sabbat ein ברכת השיר, dessen Inhalt dem zweiten Teile von ברוך שאמר entspricht, und das mit den erwähnten Texten große Ähnlichkeit hat. Wie verhält es sich jedoch mit der gegenwärtigen Fassung? In Germ. ist ברוך שאמר verhältnismäßig kurz, zehnmal ברוך, in Seph. länger und in den verschiedenen Ausgaben nicht ohne große Abweichungen. Verfolgen wir die Anfänge von ברוך שאמר, so müssen wir den Bericht des Nathan ha Babli beim Festgottesdienst aus Anlaß der Einsetzung der babylonischen Exilarchen beachten, wonach ein Chor mit dem Vorbeter abwechselte und jedes kleine Sätzchen mit ברוך durch die Responsion ברוך הוא begleitete. Infolgedessen wurde von Rapaport die Hypothese aufgestellt, daß die Art der Rezitation immer in gleicher Weise gehandhabt wurde, daß ברוך הוא nach jedem Halbverse als Refrain hinzugesetzt wurde. Doch ist das wenig wahrscheinlich, vielmehr scheint ברוך שאמר die Verkürzung eines Stückes, das ursprünglich weit länger und piutartig ausgeführt war. Der Anfang geht auf einzelne Benediktionen in Ber. IX (b. 57 b, 59 a, b; j. 12 d; Taan. II) zurück, von ברוך שאמר bis ב׳ עישה בראשית wird bereits zusammenhängend in T. d. B. El. Suta IV zitiert. Für die Aneinanderreihung dieser nicht zusammenhängenden Sätze war wahrscheinlich die Verbindung mit dem im Gebetbuch vorangehenden Stücke אתה הוא ד׳ אלהינו maßgebend, das mit Zeph. 3 20 schließt. Der Satz ברוך אומר ועישה ברוך גוזר ומקים knüpft an das vom Propheten verheißene künftige Heil an, er preist Gott als Vollstrecker seines durch die Propheten gegebenen Wortes, und dementsprechend

würde der ganze Hymnus messianischen Inhalt haben. Danach kann nur die kürzere Fassung in Germ., It., Rom. die ursprüngliche sein, nicht die ausführliche von Seph., die allerlei göttliche Attribute hier zusammenträgt. Eine Bestätigung fände unsere Ansicht durch It., wo אתה הוא ד׳ אלהינו bereits zu den זמירות zählt, allerdings durch die bald zu erörternde Gruppe von Bibelstellen von בריך שאמר getrennt ist. Freilich müßte man dann einen Schritt weiter gehen und annehmen, daß der erste Teil von בריך שאמר ursprünglich mit dem zweiten nichts zu tun hatte, sondern sich eng an die vorhergehende Gebetgruppe (§ 12) anschloß. Wann dann die Verbindung der heterogenen Bestandteile eintrat, läßt sich schwer sagen; soweit die Texte zurückreichen, ist sie vorhanden. Die erste Erwähnung von בריך שאמר geschieht durch R. Moses Gaon (um 825), Zunz setzt die Abfassung des Stückes wohl mit Recht in die Saboräerzeit.

4. Wenn nun בריך שאמר die זמירות einleitet, müßten die zugehörigen Psalmen unmittelbar darauf folgen. Das ist nicht der Fall, hingegen steht, wenigstens in Germ., zunächst הודו לד׳ קראו בשמו dazwischen. Wir haben die Zusammensetzung und den Ursprung des Stückes oben (S. 82) besprochen. An I. Chron. 16 36 sind noch etwa 20 Verse, meist aus den Psalmen, angereiht, in It., Rom. sogar außerdem Ps. 19. Die Wahl der Verse schwankte im Mittelalter sehr, mit Vorliebe jedoch wurden solche Verse ausgewählt, die im Talmud oder Midrasch als besonders bedeutungsvoll hervorgehoben sind. Darunter sind einige, die bereits alte Quellen nennen, so werden Ps. 46 8 und 84 13 bereits j. Ber. V, 1 (8 d) empfohlen, desgleichen Ps. 106 47, 48 in Sof. XVII, 11, allerdings nur für die Neumondsliturgie, und unser Stück gehörte ebenso wie die folgenden bis Ps. 145 ursprünglich der Liturgie feierlicher Tage an. Amr. hat es nicht, in den Genisafragmenten fehlt es ebenfalls, und im Mittelalter ging man, wie bemerkt, recht frei damit um. Die Stellung des Stückes ist in allen Riten außer Germ. v o r בריך שאמר, so daß es den erforderlichen Zusammenhang nicht unterbricht, aber auch dort hat man sich nicht gescheut, die nun folgenden Einschaltungen aufzunehmen.

Zunächst Ps. 100, wahrscheinlich ebenfalls ein Rest aus der alten Tempelliturgie, in It. in älterer Zeit nur am Sabbat gebräuchlich; in Franz. und Germ. wurde der Psalm am Sabbat weggelassen, in Prov. und Seph. hingegen beibehalten. In Rom. steht er vor בריך שאמר, Amr. hat an seiner Stelle Psalm 20.

יהי כבוד findet sich bereits in allen uns bekannten Gebetbüchern, obwohl es ursprünglich ebenfalls nur für ausgezeichnete Tage bestimmt war. Es besteht aus einer Reihe von Bibelversen, die sämtlich den Gottesnamen enthalten. Die meisten stammen aus den Psalmen 10431; 1132—4; 13513 usw. ישמחו השמים ist aus I. Chron. 1631 genommen, es ist jedoch leicht einzusehen, weshalb dieser Fassung vor Ps. 9611 der Vorzug gegeben wurde. ד׳ מלך ד׳ מלך ד׳ ימלך וגו׳ steht so vereint nicht in der Bibel, nur die einzelnen Teile des Satzes kommen getrennt vor. Auch dieser Satz scheint zu denen zu gehören, die für die festtägliche Liturgie bestimmt waren; zusammen mit יהי כבוד wird er in Sof. XVII, 11 und XVIII, 2 unter denen genannt, die, im Gegensatz zu allen anderen Psalmen, stehend von der Gemeinde gesprochen werden. Daß damit unser יהי כבוד gemeint war, läßt sich nicht annehmen. In It. und Rom. beginnen noch heute die „Semirot" mit einer Sammlung von Versen, an deren Spitze ד׳ מלך und יהי כבוד stehen. Auch in Seph. wird zwischen ברוך היודי und שאמר sehr feierlich ד׳ מלך gesprochen und von einigen Versen begleitet. Der Ursprung aller dieser Zutaten ist in der Festtagsliturgie zu suchen, wie sie sich aus Handschriften noch nachweisen läßt. In It. und Rom. sind sogar darüber hinaus noch Stücke aus der Bibel zugesetzt worden.

5. Erst jetzt folgen die eigentlichen זמירות Ps. 145 bis 150, genauer 14415 bis 150. Dem letztgenannten Vers geht ein anderer mit dem gleichen Anfang אשרי voraus, Ps. 845 אשרי ישבי ביתך, und beide Verse sind mit Psalm 145 derart verwachsen, daß sie geradezu bisweilen als sein Anfang zitiert werden. Das Rezitieren von Ps. 845 hat nur dann einen Sinn, wenn man soeben das Gotteshaus betreten hat, wie es z. B. zu Mincha (§ 13) der Fall ist. Man begnügte sich übrigens nicht überall mit zwei אשרי-Versen; It. hat auch Ps. 1191 und V. noch vier andere, die mit אשרי beginnen. Auch am Schlusse von Ps. 145 ist ein fremder Zusatz, Ps. 11518, so daß auch hier wie am Anfang und Ende jedes der folgenden Psalmen הללויה steht; die Vereinigung hat bereits Amr. Wörtlich folgen die anderen fünf Psalmen, der letzte Vers von 150 ist verdoppelt, weil er den Schluß des Psalmbuches bildet. Germ. und Seph. bringen im Anschluß hieran die Doxologien vom Schlusse der Psalmbücher und Ps. 13521.

6. Damit wären die זמירות beendet und jetzt müßte ישתבח sich anschließen. In den alten Gebetbüchern ist das auch der Fall,

heute wird in allen Riten außerdem zunächst das Danklied Davids I. Chron. 2910—13, dann das Loblied Neh. 96—11 und endlich das Schilfmeerlied, Ex. 1430 bis 1518, rezitiert. Noch die gaonäische Zeit kennt nur das erste Stück im täglichen Gebet, nur dieses findet sich bei Amr. Jünger ist das letzte, und es war zunächst nur für die Sabbate bestimmt, wurde auch erst nach ישתבח gelesen und unterbrach die זמירות nicht. Die Veranlassung zu seiner Aufnahme in das Gebetbuch haben wir in der Überlieferung des Talmuds (b. R. ha Sch. 31 a) zu suchen, wonach es, auf drei Sabbate verteilt, zu Mincha vorgetragen wurde. In V. wird ein Responsum aus Rom mitgeteilt, das für die täg l i c h e Rezitation des Liedes eintritt und nur am 9. Ab und im Trauerhause eine Ausnahme gestatten will; aber der gleichzeitige Jehuda b. Barsilai kennt immer noch seinen Gebrauch nur am Sabbat und bekämpft nachdrücklich jede Unterbrechung der זמירות durch ungehörige Einschübe. Es scheint zuerst in romanischen Ländern für alle Tage eingeführt worden zu sein; Maimonides setzt es n a c h ישתבח, während V. es vorher bringt. Späterhin wurde es überall hinaufgenommen, und da trat, offenbar um eine Verbindung mit יברך דוד herzustellen, das dritte Stück aus Nehemia hinzu, das mit der Spaltung des Schilfmeeres schließt; endlich erhielt das Ganze im Anschluß an den verdoppelten letzten Vers Ex. 1518 noch einige Verse mit מלך zum Abschluß. So wurden die hymnischen Stücke weit über Gebühr und weit über das ursprünglich beabsichtigte Maß hinaus angehäuft; erst in einigen neueren Gebetbüchern wurden die Psalmen auf mehrere Wochentage verteilt, um die Länge des Abschnittes auf diese Weise zu vermindern.

7. Den Abschluß der Semirot bildet ישתבח, dessen Zusammensetzung viel Ähnlichkeit mit der Schlußbenediktion des Hallel hat. Die Häufung von Synonymen darin ist keineswegs ursprünglich und wahrscheinlich von mystischen Gedankengängen beeinflußt. In diesem Stücke hat Abudraham das Akrostichon שלמה wiedergefunden und einen Verfasser gleichen Namens angenommen. Rapaport nannte ihn auf Grund des Textes von Seph. אברהם. Das Stück, das schon bei Amr. die allgemein bekannte Fassung zeigt, dürfte älter sein als die Sitte des Akrostichons, der Verfasser ist nicht zu ermitteln. Die Semirot werden durch Halbkaddisch (§ 12 a) abgeschlossen, das in den Gebetordnungen jedoch bereits zum folgenden Teile gezogen und mit ברכו (§ 7, 1. S. 27) verbunden wurde.

8. Daß die זמירות noch nicht zum eigentlichen Gebet gerechnet werden, ergibt sich aus allerlei Anzeichen. So werden sie gesprochen, ohne daß die beim Gebet erforderliche Anzahl von Teilnehmern anwesend ist. Nach V. werden erst nach Abschluß der זמירות Tefillin angelegt, nach Amr., auch noch nach Abudr., ja bisweilen noch heute tritt erst hier der Vorbeter auf, in Seph. nennt man im Gegensatz zum Vorbeter denjenigen, der זמירות vorträgt, מזמר. Immerhin wurden diese Psalmen auch nach Amr. bereits in der Synagoge gesprochen, während die vorausgehenden Stücke als zur häuslichen Andacht gehörig bezeichnet sind; Maimonides zählt beide Gruppen nicht zum öffentlichen Gottesdienst.

§ 12. Die ersten Benediktionen.

Literatur: Zunz G. V., S. 390 f.; Landshuth, S. 23 ff.; Baer, S. 35 ff.; Berliner, Randb., I, 11 ff., II 33 ff.; Jawitz, S. 5 f., 8 f.; Hamburger, *RE* II 804 f. Art. Benedictions in *JE* III, 8 ff.

1. Noch weniger gehört der Anfang unseres Gebetbuches, die ברכות השחר, ursprünglich zum Synagogengottesdienst; noch Maimonides kennt sie nur als Brauch einzelner. Freilich verzeichnet schon Amr. die Sitte, sie vom Vorbeter in der Synagoge rezitieren zu lassen, um die Unkundigen zu entlasten.

2. Das deutsche Gebetbuch beginnt seit den ersten Druckausgaben mit מה טבו Num. 245; nach alter Auffassung wird משכנותיך auf die Gotteshäuser, אהליך auf die Lehrhäuser bezogen (b. Sanh. 105 a). Das Stück ist aus Bibelversen zusammengesetzt, und zwar meist aus solchen, die mit ואני anfangen. שחר אבקשך ist ein Gedicht von Salomo ibn Gabirol (1050) mit Reim und Metrum. Es zeichnet sich durch eine seltene Innigkeit des Andachtsgefühls aus. Es steht nicht in allen Gebetbüchern. Beide Stücke bilden nicht Bestandteile des Morgengebetes, sind vielmehr Einführungen in die Andacht überhaupt. In anderen Riten sind andere Stücke für diesen Zweck mitgeteilt, in It. und Rom. ausführliche בקשות.

3. Der Gottesdienst beginnt hierzulande mit יגדל, im westdeutschen Ritus folgt es erst am Ende der ברכות השחר. Das ist ein Gedicht mit dem durchgehenden Reim יי, aus dreizehn metrischen Versen bestehend; Seph. hat am Schluß noch einen Vers, der aber nicht in das Versmaß paßt und wohl auch nicht ursprünglich ist. Reim und Metrum weisen auf späten Ursprung hin. Der Inhalt —

das sagt auch der Schlußsatz in Seph. — ist eine Wiedergabe der dreizehn Glaubensartikel, die Maimonides am Schlusse der großen theologischen Einleitung zum Kommentar des X. Abschnittes von Sanhedrin aufgestellt hat. Diese Grundlehren des Judentums (עקרים) wurden, als Glaubensartikel formuliert, in das Gebetbuch aufgenommen, wo sie meist am Ende des Morgengebetes stehen (אני מאמין). Außerdem sind sie in poetischer Bearbeitung in Gestalt unseres יגדל dem Gebetbuch beigegeben worden. Man hat Maimonides selbst für den Verfasser erklärt, indes fehlen alle Beweise für diese und für ähnliche Behauptungen. Alle Spuren weisen darauf hin, daß יגדל aus Italien stammt; in einem Siddur vom Jahre 1383 ist angegeben, daß es vom Großvater des Besitzers, d. i. von Daniel ben Jehuda Dajan aus Rom, verfaßt wurde. Das Gedicht zeigt auch starke Anklänge an eines der Lieder Immanuels ben Salomo, der mit dem angegebenen Verfasser gleichzeitig gelebt hat. Überdies wissen wir, daß damals in Rom ein großer Kreis jüdischer Gelehrter sich viel mit philosophischen Studien befaßte und ganz besonders für die Verbreitung der Lehren des Maimonides eifrig einsetzte. Wir gehen demnach nicht fehl, wenn wir dem angeführten Bericht Glauben schenken und das Lied als in Rom um 1300 abgefaßt ansehen. Im Siddur erschien es an der Spitze des Gottesdienstes zuerst in ed. Krakau 1578. In der Synagoge wurde das Stück ursprünglich nur am Eingange des Sabbats oder auch am Schlusse des Musafgebets verwendet; der deutsche Ritus übernahm es zuerst für den täglichen Morgengottesdienst und auch für den Eingang des Versöhnungstages. So wurde es auch nach Seph. übertragen, in It. hingegen ist es auf den Freitag Abend beschränkt geblieben.

4. אדון עולם, eines der schönsten Stücke des Gebetbuches, ist gleichfalls nicht sehr alt; es enthält, wie das vorige, metrische Verse mit durchgehendem Reim רא; in Seph. finden sich auch hier zwei Verse mehr als in Germ., die wahrscheinlich echt sind, da sie in den Rythmus sehr wohl hineinpassen. אדון עולם ist ein Gebet von reinster Poesie und allgemeinem, tief religiösem Inhalt. Man hat es deshalb auch dem hervorragendsten mittelalterlichen Verfasser von Gebeten zugewiesen, Salomo ibn Gabirol; es wäre seiner wohl würdig, aber zwingende Beweise für seine Autorschaft gibt es nicht. Dem Schlusse nach scheint das Stück ein Nachtgebet zu sein, tatsächlich ist es in das häusliche Nachtgebet aufgenommen; in der Synagoge aber ist es

am Abend nur am Eingang des Sabbats und des Versöhnungstages eingeführt. In Worms wird es bis auf den heutigen Tag nur am Jom Kippur vorgetragen, während es z. B. in Marokko bei einer Hochzeit gesprochen zu werden pflegt, bevor die Braut unter den Trauhimmel geführt wird. אדון עולם erscheint in den Handschriften kurz vor Einführung des Buchdrucks und geht dann mit dem gedruckten Siddur in alle Riten über, meistens eröffnet es das tägliche Morgengebet.

5. Mit dem jetzt folgenden Komplex von ברכות fangen die ברכות השחר im eigentlichen Sinne an. Sie stehen in Germ. nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zusammenhange und können nur verstanden werden, wenn man auf die Quelle eines großen Teiles von ihnen zurückgeht, auf b. Ber. 60 b. Dort werden die Verrichtungen besprochen, die der Mensch am Morgen beim Aufstehen und Ankleiden zu vollziehen hat, es wird dem Frommen, der überall die Gegenwart und Hilfe Gottes schaut, empfohlen, bei jeder einzelnen, auch der gleichgültigsten Handlung Gott zu danken. Die ganze dortige Auseinandersetzung will nicht mehr sein als ein wohlgemeinter Rat für das Verhalten eines Frommen, eine Anweisung dafür, wie er solche Handlungen, welche gelegentlich vorkommen, zu betrachten hat. Keineswegs waren die dortigen kurzen Lobsprüche als Pflichtgebet gedacht und nicht im entferntesten für den täglichen öffentlichen Gottesdienst bestimmt. Dennoch wurden sie als Benediktionen formuliert, in gaonäischer Zeit in das häusliche tägliche Gebet und schließlich in den Synagogengottesdienst übertragen. Die Benediktion על נטילת ידים, die Stücke אשר יצר, אלהי נשמה, die darauf folgenden kurzen Benediktionen bis גומל חסדים טובים לעמו ישראל (und dazu wurde, wohl des gleichen Anfanges wegen, noch יהי רצון b. Ber. 16 b hinzugefügt) stammen sämtlich aus dem erwähnten Zusammenhange, bis auf על נטילת ידים stehen sie sogar in derselben Reihenfolge. Bei Natronai, Amr., It. stehen sie auch in dieser Weise ohne Unterbrechung zusammen, Seph. läßt die beiden ersten weg und weicht somit nicht einmal von der Anordnung des Talmuds ab. Die kurzen Benediktionen, von denen nur elf aus dem Talmud zu belegen sind, wurden mit ihrer Aufnahme in das Gebetbuch vermehrt. Mancher sagte weniger, mancher sogar noch mehr; Germ. fügt zu denen des Talmuds nur הנותן ליעף כח, das sich freilich in keinem anderen Siddur findet, aber in die jüngeren Ausgaben von Seph. ebenfalls hineingekommen ist. Hinzugetreten sind zur obigen Samm-

lung noch drei Benediktionen aus b. Men. 43 b, die dort lauten: שלא עשאני ישראל. שלא עשאני אשה שלא עשאני בור. In Tos. Ber. VII, 18 (1622) und j. IX, 2 (13 b) lautet die erste שלא עשאני גוי. Eine Begründung durchaus nicht apologetischer Art findet sich daselbst. In Palästina nun wurden lediglich unsere drei Benediktionen in das tägliche Gebet aufgenommen, so hielt es auch Saad. und so noch Maimonides; allerdings weisen sie beide die Stücke der privaten Andacht, nicht dem öffentlichen Gottesdienste zu, und statt בור lesen sie nach b. Men. 43 b im Gegensatz zu Pal. עבד. Die drei Benediktionen sind nicht zufällig zusammengekommen. In welcher Beziehung sie auch zu ähnlichen, in der späteren griechischen Literatur auf Plato oder Sokrates zurückgeführten Aussprüchen stehen mögen, frappant bleibt die Parallele mit einem parsischen Gebet an Ormuzd, wo der Schöpfer dafür gepriesen wird, daß er seine Bekenner zu Iraniern und von der guten Religion, zu Freien und nicht zu Sklaven, zu Männern und nicht zu Weibern geschaffen hat. Noch mehr Beachtung verdient als Parallele jüdischen Ursprungs Paulus' Äußerung im Briefe an die Galater, wonach durch Jesu Tod unter den Gläubigen jeder Unterschied zwischen Juden und Griechen, zwischen Sklaven und Freien, zwischen Männern und Weibern aufgehoben ist (III, 19).

6. Nun ist dieser nach den Quellen zusammengehörende Abschnitt in Germ. durch ein längeres Stück unterbrochen, das von לעסק בדברי תורה bis ויתלמיד תורה כנגד כלם reicht. Wir finden da zunächst einen Segensspruch über die Tora, genau genommen drei desselben Inhalts. Sie werden in b. Ber. 11 b von drei Amoräern des III. Jahrhunderts nicht für das tägliche Gebet, vielmehr als einleitende Benediktion für das tägliche Torastudium empfohlen, von R. Papa (IV. Jahrhundert), gemäß seiner bekannten Methode in Meinungsverschiedenheiten zu entscheiden, alle drei zusammengefaßt. Auf diese Benediktionen mußte ein Gegenstand des Studiums folgen. In Amr., It. und Rom. sind es die Abschnitte über das tägliche Opfer. Die Rezitation von Opfervorschriften galt lange Zeit als ein Ersatz für das nicht mehr dargebrachte Opfer. Andererseits lautete eine talmudische Bestimmung, daß täglich einige Zeit dem Studium von Bibel, Mischna und Talmud gewidmet werden sollte. Beide Anschauungen vereint bewirkten, daß hier neben Num. 28 1—8 die Mischna Seb. V. und endlich die dreizehn Interpretationsregeln des Rabbi Ismael בשלש עשרה מדות התורה נדרשת eingeführt wurden. Die Anordnung

ließ beliebige Erweiterungen durch andere auf den täglichen Kultus bezügliche Bibel- und Talmudstellen (z. B. Ex. 30 17—21, 34—38, b. Ker. 6 a, b. Joma 33 a) zu. Die zuerst erwähnten Stücke sind schon bei Natronai und späteren Geonim zu finden. Die sinngemäße Anordnung, die Stücke unmittelbar auf die Benediktionen folgen zu lassen, ist in den alten Gebetbüchern innegehalten. So aber, wie der Text von Germ. und Seph. geboten wird, wo die Bibel- und Talmudstellen ganz am Ende der ברכות השחר, weit ab von den zugehörigen Benediktionen zu finden sind, ist die Aufeinanderfolge gar nicht zu begreifen.

Neben der besprochenen Gruppe von gelehrtem Stoff gab es eine andere, weit kürzere (vielleicht palästinische?), bestehend aus Num. 28 1—8, dem Priestersegen Num. 6 24—26, Pea I 1, sowie einigen kurzen Baraitot. Als nun in Franz. und Germ. die Torabenediktionen vor אלהי נשמה verlegt waren und auch dort einiges Quellenmaterial folgen sollte, wurden der Priestersegen usw. unmittelbar daneben gestellt, so daß in diesen Riten ein doppelter Studienstoff vorhanden ist.

7. Mit לעילם יהא אדם beginnt ein neuer Gedankengang, der ebenfalls aus den verschiedensten Zitaten zusammengestellt ist. Der ganze Zusammenhang ist T. d. B. El. XIX, Ende (S. 118) angegeben מיכן אמרו. יהא אדם ירא שמים ימודה על האמת ודיבר אמת בלבבו בכל יום ויום ישכים ויאמר רבון כל העולמים לא על צדקותינו אנחנו מפילים תחנונינו לפניך יגו׳. יאומר בעת ההיא אביא אתכם ובעת קבצי אתכם יגו׳. Auf die Stelle führt bereits Schib. Lek. die Übernahme des ganzen Abschnittes in die Gebetsammlung zurück. Die einzelnen Sätze lassen sich aus talmudischen Quellen belegen: רבון כל העולמים und מה אני מה חיינו sind das Sündenbekenntnis des R. Jochanan bezw. Mar Samuel in b. Joma 87 b, לא על צדקותינו ist aus Dan. 9 18 hervorgegangen, אבל אנחנו aus Mech. zu Ex. 15 18 (44 a), אתה היא עד שלא נברא העולם aus j. Ber. IX, 2. Umstritten war lange, ob auch die einleitenden Worte לעילם יהא אדם im Gebete gesprochen werden sollten, in Germ. werden sie gewöhnlich mit kleinen Lettern gedruckt. Nicht unmöglich ist auch die Meinung Benjamins b. Abraham Anaw (um 1240), daß die Einführung des שמע an unserer Stelle aus Verfolgungszeiten stamme, wahrscheinlich ist jedoch, daß es nur eingefügt wurde, damit die Zeit für קריאת שמע nicht versäumt würde. Den Abschluß bildet das Stück אתה היא ד׳ אלהינו, aus biblischen Redensarten zusammengesetzt, das entsprechend dem Zusammenhange

im T. d. B. El. mit der Bitte um Herbeiführung des messianischen Heils endet. In Amr. merkt man der gegenwärtigen Fassung noch an, daß es erst ein jüngerer Zusatz ist. Amr.s Reihenfolge wird durch die mittelalterlichen Ritualien und V. bestätigt. In It. findet sich bereits vor לעולם יהא אדם die Überschrift זמירות של חול; wir haben bereits oben festgestellt, daß ברוך שאמר an den Schluß בשובי את שבותיכם וגו׳ direkt anknüpft (S. 83).

8. Fassen wir das Ergebnis dieser Auseinandersetzung zusammen, so dürfen wir feststellen, daß der Anfang des Morgengebetes im wesentlichen aus folgenden Unterabteilungen zusammengesetzt ist:

1. Verschiedene ברכות im Anschluß an b. Ber. 60 b.

2. Studienstoffe und einleitende Benediktionen dazu im Anschluß an b. Ber. 11 b.

3. Gebet um messianisches Heil im Anschluß an T. d. B. El. XIX.

Alle drei Abteilungen wurden späterhin in ihrer ursprünglichen Anordnung nicht mehr verstanden, mit fremden Gebeten durchsetzt und im deutschen Ritus in einer solchen Weise durcheinander geworfen, daß sie geradezu unerklärlich sind. Wann sie vereinigt wurden, ist unbekannt, aber zweifellos ist, daß der ganze Abschnitt ursprünglich nicht zum öffentlichen Gottesdienste gehörte, daß er der privaten Andacht überlassen war und nicht vor dem IX. Jahrhundert einen Platz in der Synagoge erhielt, den er jedoch noch lange später nicht überall hatte.

Anhang:

§ 12a. Das Kaddisch.

Literatur: L. Landshuth, ס׳ בקור העתים, S. 59 ff.; Baer, S. 129 f., 153, 588; Kohler, K. in *MS* XXXVII, 1893, S. 489—492; Obermayer J., Modernes Judentum im Morgen- und Abendlande, 1907, S 91 ff.: D. de Sola Pool, The old jewish aramaic prayer, the Kaddish, Leipzig 1909; Berliner, Randb. II, S. 4 ff.: Jüdisches Volksblatt, Jahrgang I, Breslau 1889; Art. Kaddish in *JE* VII, 401 ff.

1. Das Kaddisch dient, wie aus seiner wiederholten Erwähnung hervorgeht, zum Abschluß des ganzen Gebets oder wichtiger Teile desselben, sowie zum Abschluß der Toravorlesung; es ist aber auch ein Gebet, das Trauernde am Schlusse des Gottesdienstes sprechen. Die liturgische Verwendung entspricht nicht dem ursprünglichen Sinne des Kaddisch, sie hat nicht nur zu einer Umdeutung, sondern

auch zu einer Erweiterung des Kaddisch geführt; aber auch abgesehen hiervon hat der ursprüngliche Wortlaut des Kaddisch vielfache Erweiterungen erfahren.

2. Den Kern des Kaddisch bildet die Eulogie יהא שמה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא, die ganz deutlich an Dan. 2 20 anklingt; ihr hebräisches Äquivalent findet sie in Ps. 113 2 und in der im Tempel zu Jerusalem gebrauchten Eulogie בריך שם כבוד מלכותי לעלם ועד. Die Erwähnungen des Kaddisch in der talmudischen Literatur knüpfen sämtlich an diesen Satz an, dem sie eine ganz außerordentliche Bedeutung beimessen, יהא שמה רבא וגו׳ gilt als der Hymnus aller Hymnen. Die älteste Autorität, die es nennt, ist Jose b. Chalafta (um 150) in Sifre Deut. § 306 (132 b) und in b. Ber. 3 a; unter den Amoräern bezeichnet Raba als eine der Säulen, auf denen die Welt ruht, יהא שמה רבא דאגדתא (b. Sota 49 a). Was wir im letzten Ausdruck als einheitlichen Begriff finden, weist auf den Ursprung der Eulogie hin; sie wurde von Haus aus in den Schlußreden, die auf die aggadischen Vorträge (§ 29) folgten, verwendet. Es war ein feststehender Grundsatz, daß die Vorträge mit frohen Ausblicken in die messianische Zukunft zu enden hatten, solchen eschatologischen Abschlüssen aber ließen einzelne Redner auch noch ein kurzes Gebet folgen. Das Gebet mag anfangs keinen bestimmten Wortlaut gehabt, vom Belieben des Redners abgehangen haben. Ein solches Gebet nun, das sich mit der Zeit allgemein eingebürgert hat, war das Kaddisch. Sein erster Satz enthält die zwei eschatologischen Bitten um die Heiligung des göttlichen Namens und um das Kommen des Reiches, und zu diesen Bitten gehört die Eulogie יהא שמה רבא מברך oder ihre hebräische Form יהי שמו הגדול וגו׳ (b. Ber. 3 a). Der Zusammenhang mit Ez. Kap. 36 bis 38, besonders der Anklang an 38 23 sind unverkennbar. Dies ist der Kern und der ursprüngliche Sinn des Kaddisch.

In welcher Zeit die Bitten entstanden sind, ist unbekannt, die sehr einfache Form der Eschatologie jedoch, der schlichte Ausdruck sowie das Fehlen jedes Hinweises auf die Zerstörung des Tempels weisen auf einen frühen Zeitpunkt hin. Bekannt ist ferner die Ähnlichkeit mit dem „Vater Unser", dessen erste drei Bitten bei Matthäus (6 9—10) in voller Übereinstimmung mit dem ersten Stücke des Kaddisch sind. Das alles läßt auf ein hohes Alter des ursprünglichen Kerns schließen. Außer den erwähnten Bitten und der Eulogie scheint noch

der aramäische Satz לעלמא מן כל ברכתא וגו׳ zum alten Bestande des Kaddisch zu gehören, der den Hinweis auf die agadischen Vorträge und deren eschatologischen Schluß (נחמתא) deutlich enthält. Aus der Anknüpfung an die Agada erklärt sich auch die Verwendung der aramäischen Sprache, des Idioms, in dem die Gelehrten sprachen. Das Kaddisch ist nicht in einem Dialekt der Volkssprache abgefaßt, sondern in jenem künstlichen Idiom, das in den Schulen gesprochen wurde, das aus den offiziell anerkannten Targumim (§ 28) bekannt ist. Wie die Targumtradition aus Palästina nach Babylonien verpflanzt wurde, so verdankt auch das Kaddisch, das in Palästina entstanden war, Babylonien seine Erhaltung und weitere Ausbildung, dort hat es seine Wertschätzung als eine der „Säulen der Welt" erhalten.

3. Als liturgisches Gebet finden wir das Kaddisch zum ersten Male in einer palästinischen Quelle, im Traktat Sofrim, der um 600 entstanden ist; dort erscheint es am Schlusse der Toravorlesung (XXI, 6), in Verbindung mit ברכו (X, 8) und am Abschlusse des Gebetes (XIX, 1). In Amr. erfolgt dann die Verwendung genau in derselben Weise wie noch heute. Für die liturgischen Zwecke erfuhr das Kaddisch eine Erweiterung. Es trat an den Schluß eine Bitte um Erhörung des Gebetes תתקבל צלותהון וגו׳: nur vor ברכו (§ 7), vor der קדישה דסדרא (§ 10) und hinter der Toravorlesung (§ 25) beim Morgengebet sowie vor der Tefilla bei den anderen Gebeten wurde das alte Kaddisch ohne תתקבל gebraucht. Aber auch der erste Teil erhielt zwei Erweiterungen: die aramäische Eulogie יהא שמה רבא wurde durch eine hebräische Umschreibung desselben Gedankens יתברך וישתבח וגו׳ ergänzt, sodann aber wurde hinter jede Bitte die Aufforderung der Gemeinde zur Responsion (יאמרו אמן) eingeschaltet. Im Zusammenhange mit der Trauerwoche finden wir das Kaddisch ebenfalls bereits in Sofrim. Nach dem Musafgebet am Sabbat, so wird dort berichtet, suchte man die Trauernden auf, sprach einen Segen und dann Kaddisch (XIX, 12). Es ist sehr wahrscheinlich, daß bei einer solchen Gelegenheit zu dem alten Kaddisch die Begrüßungsformel יהא שלמא רבא hinzugefügt wurde. Wann und weshalb dann derselbe Gedanke noch einmal in hebräischer Sprache hinzukam עשה שלום במרומיו (vgl. Hi. 252), darüber sind wir nicht unterrichtet. Beim Tode von Gelehrten wurde der Anfang des Kaddisch erweitert durch die Einfügung von בעלמא דעתיד לאתחדתא, in derselben Fas-

sung wurde er später nur unmittelbar nach der Beerdigung verwendet. Die Schlußsätze des Trauerkaddisch aber (יהא שלמא רבא und עשה שלום במרומיו) wurden auch dem liturgischen Kaddisch einverleibt und blieben bei jedem Kaddisch bestehen.

4. Daß das Kaddisch in der Liturgie Verwendung fand, hatte seine Ursache in der Eulogie und darin, daß man ברכתא שירתא תשבחתא auf die Gebete bezog. Für den Trauerritus ließ es die eschatologische Bitte am Anfange geeignet erscheinen; die Heiligung des göttlichen Namens, die Herstellung des Gottesreiches stehen, namentlich bei dem Propheten Ezechiel, in engster Verbindung mit der Wiederbelebung der Toten, zweifellos wurde auch נחמתא auf die Trostreden bezogen. Im Anschluß an diese tatsächlichen Zusammenhänge bildete sich die mystische Vorstellung von der Wunderkraft der Rezitation der Kaddischeulogie für Lebende und Tote (vgl. b. Schab. 119 b und T. d. B. El. XX), ja sogar dem Sprechen der Responsen wird schließlich die Kraft der Einwirkung auf den göttlichen Ratschluß zugeschrieben. Damit vereinte sich die andere Vorstellung, daß es Kindern obliegt, für das Seelenheil der Eltern einzustehen. Die Möglichkeit hierzu soll ihnen die Teilnahme am Gottesdienst, der Vortrag gewisser Gebete geben, nach der mystischen Akibalegende insbesondere der Vortrag solcher hymnischen Gebete wie Kaddisch und ברכו. Hier handelt es sich noch lediglich um das liturgische Kaddisch, aber daraus entstand allmählich die Sitte, daß die Söhne nach dem Tode ihrer Eltern ein Jahr lang Kaddisch sagten. Die Sitte hat in Deutschland ihren Ursprung und begann in der Zeit der großen Judenverfolgungen. Dem Machsor Vitry ist sie noch völlig fremd, auch Eleasar aus Worms (um 1200) drückt sich noch sehr vorsichtig über diesen Punkt aus. Isaak Or Sarua (1220) aber berichtet bereits, daß in Böhmen und am Rhein Waisen am Schlusse des Gottesdienstes Kaddisch sagen, während man in Frankreich nicht darauf achte, wer das Kaddisch spricht; er tadelt das unter Hinweis auf jene Form der Legende, wonach R. Akiba einen zur Höllenpein verurteilten Vater dadurch rettete, daß er seinen Sohn das Kaddisch lehrte und es ihn in der Synagoge zu sprechen veranlaßte. Zwei Jahrhunderte später tritt uns dann bei Jakob Möllin zum ersten Male der Begriff „Jahrzeit", d. h. die Feier der jährlichen Wiederkehr des Todestages der Eltern durch Kaddischgebet, entgegen. Die Sitte des Kaddisch im Trauerjahre und an den Todestagen ist nebst der Bezeichnung Jahrzeit dann allmählich von allen Juden der

Welt übernommen worden. Bindende Vorschriften darüber kennt keines der älteren Ritualwerke, auch nicht der Schulchan Aruch; doch was die Halacha freigelassen, hat die Pietät geheiligt, das Kaddisch der Trauernden ist eine der verbreitetsten und am treuesten beobachteten religiösen Institutionen geworden. An Protesten gegen die Auffassung des Kaddisch als eines Gnadenmittels hat es nie gefehlt.

5. Aus der Art der Verwendung ergaben sich drei Arten des Kaddisch: V o l l kaddisch קדיש שלם (גמור, בתרא) hieß das Gebet, wenn es mit תתקבל und יהא שלמא רבא vorgetragen wurde, d. h. am Schlusse des Gebetes; H a l b kaddisch hingegen, חצי קדיש (ק׳ חסר), reichte nur bis דאמירן בעלמא (זוטא). Das Kaddisch der Trauernden wiederum קדיש יתום (אבל) war Vollkaddisch mit Weglassung von תתקבל, es wird nach dem Abschlusse des Gebetes hinter der Rezitation der jungen Zusätze wie עלינו usw. (S. 80f.) gesprochen. Eine besondere Spielart dieses Kaddisch heißt קדיש דרבנן, es wird von Trauernden im Anschluß an Talmudvorträge gesprochen und entsteht durch Einfügung von על ישראל וגו׳ vor יהא שלמה רבא; auch diese Einfügung ist keineswegs älter als der Abschluß des Talmuds. Infolge der Verwendung in der Synagogenliturgie wurden auch Responsen für das Kaddisch eingeführt. Nach Sifre a. a. O. soll der Vortrag derart sein, daß auf יהא שמה רבא die Gemeinde mit לעלם ולעלמי עלמיא einfällt; das aber wurde später nicht befolgt, vielmehr mußte die Gemeinde den ganzen Satz יהא שמה רבא wiederholen, die Mystiker haben bereits im Talmud der Responsion ganz unvergleichliche Wirkung beigelegt. In den späteren Jahrhunderten wurde die Wertschätzung derart übertrieben, daß bei allen Gebeten für denjenigen, der am Gottesdienste der Gemeinde nicht teilnehmen und, da es nur dort rezitiert wird, das Kaddisch nicht hören kann, ein E r s a t z g e b e t geschaffen wurde, in das die Mystiker den Satz יהא שמה רבא hineinzubringen wußten. Außerdem kam als Response das wiederholte אמן der Gemeinde hinzu; es wird nicht in allen Gegenden an den gleichen Stellen gesprochen, und das ist ein Zeichen des späten Ursprungs.

6. Der Text des Kaddischgebets ist zuerst vollständig in Amr. gegeben. Daß der Text eines so viel benutzten Gebets im Laufe der Zeit den verschiedensten Wandlungen unterworfen war, braucht nicht erst gesagt zu werden, es muß jedoch bemerkt werden, daß der Text

der ersten Hälfte, des sogenannten Halbkaddisch, bei weitem nicht so viele Varianten aufweist wie derjenige der zweiten; ein weiterer Beweis dafür, daß die zweite Hälfte jüngerer Zusatz ist. Der Text von Amr. ist in Germ. und It. ziemlich unverändert erhalten geblieben, während die anderen Riten zahlreiche Abweichungen bieten. Die Textvarianten sind bei Pool sehr sorgfältig zu jedem Satze zusammengestellt, hier sollen nur diejenigen von allgemeiner Bedeutung genannt werden. Die messianische Bitte am Anfange ist in Seph., Rom., Yem. weiter ausgebildet worden, sie lautet in ihrer vollkommensten Form: ויצמח פרקניה [וישכלל היכליה] ויקרב משיחיה, die in Klammern gesetzten Worte fehlen bald im einen, bald im anderen Ritus: die Mannigfaltigkeit der Textgestalt (Pool, S. 26 bis 38) erweist die Sätze als jüngere Zutaten. Auch in יתברך וכו׳, das selbst eine Ausarbeitung der vorangehenden Eulogie ist, hat die ohnehin große Fülle der synonymen Verben Umstellungen oder eine geringe Vermehrung erfahren (Pool, S. 54); dasselbe ist bei תתקבל der Fall (Pool, S. 65 f.). Sehr, zahlreich hingegen sind die Zusätze in den beiden letzten Bitten dadurch geworden, daß sie ausschmückende und erweiternde Bearbeitungen erfahren haben (Pool, S. 69 f., 75 f.); in Seph. und Rom. wird neben חיים eine große Anzahl von Heilsgütern erbeten, alle in hebräischer Sprache, was sich in der aramäischen Umgebung ohne weiteres als nachträglicher Zusatz erweist. Gering an Zahl und Bedeutung sind die Varianten zu על ישראל (Pool, S. 89). Als Variante hierzu kann das על ישר׳ ועל צדיקיא angesehen werden, das dem Gebete für das Seelenheil der Verstorbenen, השכבה, wie es Seph. bietet, entnommen ist; es wird in Reformgebetbüchern zur Herstellung des Kaddisch der Leidtragenden eingeschaltet, das auf diese Weise eine direkte Beziehung auf die Verstorbenen erhält, die ihm in der traditionellen Fassung fehlt.

7. Neben den Textvarianten sind auch Erweiterungen des Kaddisch zu erwähnen. Am Anfange, in der Bitte um das baldige Kommen des Gottesreiches „bei Lebzeiten der Gemeinde", wurde der höchsten Würdenträger besonders gedacht. In einem alten Berichte über die Amtseinführung der babylonischen Exilarchen wird mitgeteilt, daß beim Festgottesdienst in das Kaddisch die Formel בחיי נשיאנו ראש גלות יבחייכון יבחיי דכל בית ישראל eingefügt ward. In der Geniza zu Kairo haben sich Fragmente gefunden, aus denen sich ergibt, daß die Sitte ständig in Übung war, daß bei jedem Kaddisch des Exilarchen mit Namen gedacht wurde,

daneben auch der leitenden Männer an den großen Akademien in Babylonien und in Palästina: so lautet ein Text בחיי נשיאנו ראש הגילה ובחיי ראש הישיבה של גילה ובחייכון וגו׳, ein anderer בחיי אדונינו אביתר הכהן ראש ישיבת גאון יעקב ובחיי רבינו שלמה הכהן אב הישיבה ובחיי רבנו צדיק השלישי בחבירה ובחייכון... Nicht nur bis ins XI. Jahrhundert dauerte der Brauch fort, auch noch ein Jahrhundert später wird berichtet, daß die Gemeinden in Yemen Maimonides ihre Ehrfurcht dadurch bezeigten, daß sie im Kaddisch seiner gedachten בחיי דרבנא משה בר מיימון יכו׳. Es ist bezeichnend, daß dieser Zusatz mitten im aramäischen Text hebräisch geblieben ist. Ungleich zahlreicher sind die Zusätze am Ende, meist weitere Ausführungen der drei letzten Sätze, meist in aramäischer Sprache, die freilich oft durch hebräische Worte unterbrochen wird. Der größte Teil ist im Ritus von Cochin erhalten, 1. תתבנו קרתא (Text bei Pool, S. 108), 2. תשלח אסיתא und 3. ייתין שמעין (das. S. 13, N. 12), 4. תענו ותעתרו nebst 5. תכתבו כלכם, 6. ein gereimtes Stück, יהי רצון hinter תתקבל und endlich ein weitschweifiges עושה שלום nebst דכירין לטוב.

Auch in einzelnen Gemeinden von Seph. ist am Schlusse der Feste die Einfügung von תענו ותעתרו üblich.

B. Die übrigen täglichen Gebete.

§ 13. Das Minchagebet.

Literatur: Herzfeld, S. 184, 187.; Art. Minḥah Prayer in *JE* VIII, 596 f.

1. תפלת המנחה (Ber. IV, 1), aram. צלותא דמנחה. Die Bezeichnung „Mincha" führt auf den Ursprung des Gebetes, das vom Nachmittagsopfer abzuleiten ist. Man unterscheidet für das Gebet, genau so wie für das Opfer, מנחה גדולה von $6\frac{1}{2}$ Stunden ab und מנחה קטנה von $9\frac{1}{2}$ Stunden ab (vgl. Pes. V, 1; b. Ber. 26 b). Will man den Unterschied auf die Bibel zurückführen, so müßte an צהרים Ps. 55 18 und מנחת ערב Ps. 141 2 als Gebetszeiten erinnert werden. Die gewöhnliche Gebetszeit im Tempel zu Jerusalem war die neunte Stunde (vgl. Akt. 3 1 ἡ ὥρα τῆς προσευχῆς ἡ ἐνάτη). In manchen Ländern wurde מנחה גדולה gebetet, so geschieht es noch heute fast überall an Sabbaten und Festtagen, in Italien und im Orient vielfach auch an Wochentagen. Schon früh wurde indes mit Rücksicht auf die Erwerbsverhältnisse im Morgen- und im Abendlande Mincha auf

die Zeit kurz vor Einbruch der Nacht verlegt und mit dem Abendgebet vereinigt; regelmäßig geschah das am Eingang der Sabbate und Feste.

2. Das Gebet für Mincha bildet die Tefilla, die genau so wie im Morgengebet zunächst still gesprochen und dann laut wiederholt wird. Verschiedenheiten haben nur an zwei Stellen stattgefunden. Zunächst wurde in manchen Gegenden in XVII der Anfang mit רצה weggelassen (S. 56); ferner fiel der Priestersegen aus, infolgedessen wurde in Germ. in XIX שלים רב statt שרים שלים gebetet (S. 59). Der Tefilla geht nach der übereinstimmenden Angabe aller Quellen Ps. 145 in der üblichen Fassung voraus. Durch Jona Gerundi (XIII. Jahrhundert) wurde auch der Abschnitt über das tägliche Opfer (Num. 28 1—8) und פטרים הקטרת (S. 80) eingeführt, Seph. und It. haben das angenommen und schicken überdies Ps. 84 voraus. V. setzt Ps. 58 ואני ברב חסדך voran; in Germ. ist das alles nie in den Gemeindegottesdienst gekommen, sondern nur von einzelnen gesprochen worden.

3. Nach der Tefilla wird תחנון gebetet, wie am Morgen; V. hat hierfür einige besondere Techinnas, die mit den bei Amr. für den Morgengottesdienst mitgeteilten identisch sind. Da das Minchagebet häufig erst kurz vor Einbruch der Nacht verrichtet wurde, konnte es bisweilen an der nötigen Zeit mangeln, es in der vorgeschriebenen Weise vorzutragen. Für diesen Fall wurde schon von den Geonim empfohlen, תחנון fortzulassen, wenn es sehr spät war, sogar die Wiederholung der Tefilla abzukürzen.

Am Vorabend eines festlichen Tages fällt zu Mincha תחנון aus. Als Eigentümlichkeit wird aus Katalonien berichtet, daß es am Freitag Abend Sitte war, nach der leisen Tefilla קדיש zu sprechen; ob das darauf zurückzuführen ist, daß ursprünglich die Wiederholung der Tefilla ausfiel, läßt sich nicht mehr ergründen. Wo das Minchagebet gesondert gesprochen wird, schließt es mit עלינו (§ 10, S. 80 f.).

§ 14. Das Abendgebet.

Literatur: Landshuth, S. 218 ff.: Baer, S. 163 ff.: Herzfeld, S. 184 f.: J. Lévi, Fragments de rituels de prières etc. in *REJ* LIII, 231 ff.: A. Büchler in *JQR* XX, 799 ff. Art. Ma'arib in *JE* VIII, 233 f.

1. תפלת הערב (Ber. IV, 1), ערבית, בערב (Ber. I, 5, 7), מעריב oder ערבים (Ber. I 1). Aus den Einrichtungen des jerusalemischen Tempels läßt sich das Abendgebet nicht herleiten, denn der Tempel

wurde abends geschlossen, und es fanden nachts keine Funktionen darin statt. Es ist vielmehr das natürliche Bedürfnis nach einem Nachtgebete, dem das Maarib seinen Ursprung dankt. בשכבך Dt. 6 7 ist die biblische Anlehnung, ὁπότε πρὸς ὕπνον ὥρα τρέπεσθαι nennt Josephus (Ant. IV, 8, 13) die Zeit dafür. Zu Beginn der christlichen Zeitrechnung ist das Gebet bereits allgemein eingeführt, allerdings fand ein Gemeindegottesdienst am Abend nicht statt, es war vielmehr das Nachtgebet des einzelnen. Nachdem für Maarib ein Gemeindegottesdienst eingeführt war, wurde er bei Einbruch der Dunkelheit gehalten, vielfach, um es der Gemeinde zu erleichtern, mit Mincha zusammen. Daß auf vollen Eintritt der Nacht gewartet wurde, gehörte zu den Seltenheiten.

2. Den Kern des Gebetes bildet das Schma mit zwei vorausgehenden Benediktionen wie am Morgen und, darin abweichend, mit zwei, die nachfolgen (Ber. I, 7).

In allen bekannten Texten seit Amr. beginnt das Abendgebet mit Ps. 7838 und Ps. 2010 (יהוא רחום יכ׳). Von den verschiedenen dafür gegebenen Begründungen ist die einleuchtendste, daß die Zeit bis zum Eintritt der Nacht ausgefüllt werden und daß unserem Gebete wie den anderen einige Bibelverse vorausgehen sollten. V. hat außer den genannten Versen auch Dt. 431 und für sämtliche Verse alternierenden Vortrag zwischen Vorbeter und Gemeinde. Seit dem XVII. Jahrhundert werden den Versen bisweilen Ps. 134 und nach kabbalistischen Angaben eine Gruppe von Bibelstellen vorangeschickt, so in Seph. und It., in Germ. nur, wenn Maarib wirklich nachts gebetet wird.

3. Das erste Stück vor Schma entspricht יוצר אור (S. 16 f.), es ist nicht ausgeschlossen, daß beide in alter Zeit einmal den gleichen Wortlaut hatten. B. Ber. 11 b wird daraus von Abbaje (IV. Jahrhundert) גילגל אור מפני חשך יחשך מפני אור, das. 12 a (anonym) die Eulogie מעריב ערבים zitiert. Die Texte in den Ausgaben stimmen bis auf geringfügige Kleinigkeiten überein: Amr., Germ. (schon V.), Rom. und It. haben am Schluß das von Abudr. entschieden verworfene und auch in Seph. fehlende ד׳ צבאות שמי אל חי יקום יכ׳. Eine piutartige kürzere Formel ist REJ. L III., S. 234 f. mitgeteilt.

4. Über den Anfang von אהבת עולם vgl. oben S. 20. Auch hier stimmen die Texte bis auf den Schluß überein, die Abweichungen

sind nicht von Bedeutung. Der Inhalt ist weit einheitlicher als der von אהבה רבה im Morgengebet, er bezieht sich lediglich auf die Offenbarung und rechtfertigt den Namen ברכת תורה, s. oben S. 20, 25.

5. Von den drei Abschnitten des Schma wurde der dritte ursprünglich am Abend nicht rezitiert, ויאמר אינו נוהג אלא ביום (Ber. II, 3). In Palästina war dieser Brauch in amoräischer Zeit noch allgemein (j. Ber. I 9, b. 14 b), während der späteren Jahrhunderte in vielen Gemeinden verbreitet (Hal. Ged. 23). Der Inhalt des letzten Satzes, die Erwähnung des Auszuges aus Ägypten, wurde auch am Abend zum Ausdruck gebracht, dafür besitzen wir das Zeugnis des Josephus (das.) und seines jüngeren Zeitgenossen Eleasar ben Asarja (Ber. I, Ende). Die überlieferten Formeln dafür lauten מידים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים ופדיתנו מבית עבדים להודות לשמך (j. Ber. I 9 fol. 3 d), oder מידים אנחנו לך ד׳ א׳ שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים וישרנו לך (b. Ber. 14 b), womit wohl zu מי כמוכה und zur גאולה übergeleitet wurde. In Babylonien hingegen war bereits um 300 das Weglassen von ויאמר völlig unbekannt; dort war daher auch die zur גאולה überleitende Formel anders und derjenigen des Morgengebetes angepaßt. Schon vorher hatte Rab für den Abend אמת ואמונה vorgeschrieben. Der Text ist seit Amr. in allen Riten gleichlautend, zum größten Teil an Psalmverse angelehnt. Der Übergang von מי כמוכה zu ד׳ ימלך lautet bei Amr. ebenso wie der in Pal. für das Morgengebet (ob. S. 24); in Vulg. aber findet sich allgemein der aus Germ. bekannte Text mit geringfügigen Abweichungen, in Seph. יחד כלם חידו יהמלוכי ähnlich dem am Morgen gebräuchlichen Wortlaute. Eine von allen bekannten abweichende Formel hat Saad.; eine andere piutartige, vielleicht palästinischen Ursprungs, in REJ a. a. O.

6. Das Abendgebet hat im Gegensatz zum Morgengebet hier noch ein viertes Stück, השכיבנו, im Talmud גאולה אריכתא genannt (b. Ber. 4 b, 9 b). Der Grundtext von Amr. ist in allen Riten mehr oder weniger erweitert, am wenigsten in It., am meisten in Seph. Ein kurzer Text, der lediglich eine Bearbeitung von Ps. 49 בשלום יחדו אשכבה ואישן enthält, wiederum in REJ a. a. O. Als Eulogie findet sich in allen Gebetbüchern שומר עמו ישראל לעד, die Formel geht auf Midr. zu Ps. 61 zurück, wo allerdings der Text nicht über jeden Zweifel erhaben ist. In Pal. jedoch lautet die Eulogie הפורש סכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל (ועל ירושלים) [מנחם ציון ובונה ירושלים],

wie in Vulg. nur an Sabbaten und Festtagen. Das ließ j. Ber. IV 5 (8 c) אמר ר׳ אבון בנוי לתלפיות תל שכל הפירות מתפללין עליו בברכה בקריאת שמע ובתפלה . . . . בקריאת שמע פורש סוכת שלום עלינו ועל עמו ישראל ועל ירושלים mit seinen zahlreichen Parallelen in den Midraschim vermuten; Genisatexte, die die Formel im Wortlaute des täglichen Gebetes bringen, haben die Vermutung zur Gewißheit gemacht.

7. Die Einführung einer Bitte an dieser ungewöhnlichen Stelle hat ihren Grund darin, daß das Stück einen Ersatz für die Tefilla bieten sollte. Solange Maarib ein wirkliches Nachtgebet war, konnte nur die eine Bitte um Schutz in der Nacht hier Platz finden, andere hatten keinen rechten Sinn. Aber schon sehr zeitig wurde das Gebet auf eine frühere Abendstunde verlegt, und es wurde wie bei den anderen zwei täglichen Gebeten auch hier die Tefilla eingeführt, vielleicht nach der Zerstörung des Tempels als Ersatz für die dort zu נעילת שערים (§ 34) üblich gewesene. Allein die Abendtefilla wurde als freiwillige Leistung, nicht als Pflichtgebet betrachtet (תפלת ערבית רשות Ber. IV, 1; תפלת הערב אין לה קבע b. Ber. 27 b, j. IV 1, f. 7 d), und wenn auch R. Gamliel deswegen den gewaltigen Konflikt mit R. Josua entfesselte (um 100), so blieb doch zunächst und auch trotz später erneuten Widerspruchs für alle Zeiten die Anschauung siegreich, daß die Abendtefilla freiwilliges Gebet war. Sie wird infolgedessen vom vorhergehenden Gebet durch קדיש getrennt und nicht laut wiederholt. Sie wurde aber auch lange Zeit beim öffentlichen Gottesdienste überhaupt nicht verwendet, vielmehr wurde ein Ersatz für sie geschaffen.

8. Ein solcher liegt heute noch in dem Stücke בריך ד׳ לעלם אמן ואמן vor. Das ist eine Sammlung von Bibelversen, vorzugsweise aus den Psalmen, von Bibelversen, die den Gottesnamen enthalten und die 18 Benediktionen der Tefilla zu ersetzen bestimmt sind. Daß das Stück einen Ersatz für die Tefilla bietet, darüber herrscht unter allen Berichterstattern Einstimmigkeit, nur über die Veranlassung zu seiner Einführung gehen die Meinungen auseinander. Nach einem Teile der Quellen stammt das Stück aus Babylonien und fand dort Aufnahme, weil man in den Synagogen, die weitab von der Stadt lagen (vgl. § 48), die zu spät erschienenen und mit ihrem Gebete noch nicht fertigen Leute in der Dunkelheit allein zu lassen Bedenken trug. Nach anderen wiederum ist es in einer Zeit der Religionsverfolgungen

eingeführt worden, als es verboten war, die Tefilla zu sprechen; allein eine solche Verfolgung läßt sich mit Sicherheit nirgends nachweisen. Es fehlt auch nicht die Meinung, daß durch die Einführung von בריך ד׳ לעילם die Zeit gespart werden sollte, die sonst für die Tefilla notwendig war; wir finden auch anderweitig Einrichtungen, die darauf abzielen, eine unnötige Ausdehnung des Gebetes an Wochentagen zu vermeiden. Endlich muß ein Bericht erwähnt werden, der, allerdings ohne nähere Quellenangabe, die Entstehung des Stückes nach Palästina verlegt. Möglich wäre es, daß in einem der beiden Länder die Tefilla, in dem anderen der Ersatz dafür üblich war, und so ließe sich erklären, daß wir in allen Riten von Amr. an beides vereint finden, die Tefilla nebst dem vorangehenden Ersatz für sie. In den meisten Riten freilich wird בריך ד׳ לעילם leise gesprochen, eine letzte Spur davon, daß es ursprünglich nicht zum Gebet gehörte.

Über die Entstehungszeit herrscht wiederum Einstimmigkeit. Wo die Berichte nicht so gehalten sind, daß ihre Unmöglichkeit sofort in die Augen springt, wird die Abfassung in die nachtalmudische, genauer in die saboräische Zeit verlegt. Mit dieser Angabe stimmt der Inhalt sehr wohl überein, denn auch andere Gebete, die eine solche Zusammenstellung von Bibelversen enthalten, gehen auf jene Zeit zurück.

Prüfen wir den Text näher, so ergibt sich, daß die Verse in allen Riten die gleichen sind, die Reihenfolge ist allerdings nicht immer dieselbe. Aber keiner der uns vorliegenden Texte weist wirklich 18 Schriftstellen auf, meist sind es nur 15 oder 16. Ob und wie die fehlenden zu ergänzen sind, läßt sich nicht sagen; erwähnt soll hier werden, daß in handschriftlichen Gebeten, z. B. auch im Siddur Saadjas, Ob. 21, Ps. 120 2, 150 6, Jes. 45 17, I. Könige 8 57 sich finden. Möglich ist auch, daß die Sätze בריך ד׳ ביים und ד׳ מלך mitgezählt wurden, die zwar nicht Schriftverse, aber doch solchen ähnlich sind. Ferner muß hervorgehoben werden, daß das Gebet, wie es uns vorliegt, einen doppelten Abschluß hat. An die Reihe der Schriftstellen schließt sich unmittelbar אלהיני שבשמים an. יראי עיניני bildet aber einen zweiten Abschluß mit ähnlichem Inhalt, mit einem messianischen Ausblick. In It. fehlt יראי עיניני, und der Schluß lautet ganz kurz תהלה נביע לריכב בערבית לאל המפיאר במקהלית קדישים בא״י מלך אל חי לעד יקיים לנצח; in Rom. wiederum wird neben יראי עיניני ein

Schluß mit יהללוך ד׳ א׳ כל פה וכל לשון zur Auswahl gestellt, der mit dem von It. inhaltlich identisch und nur eine weitere Ausführung davon ist. Auffallende Abweichungen zeigt auch die Eulogie. Samuel ben Meir (um 1130) hielt eine Eulogie an unserer durch die alten Quellen nicht zu begründenden Benediktion überhaupt für unstatthaft, und eine große Anzahl von Autoritäten aus Frankreich und Spanien im XIII. und XIV. Jahrhundert schloß sich dieser Meinung an. Auch Maimonides soll sie geteilt haben, und Pers. hat in der Tat keine Eulogie hinter dem Gebete. Andererseits hat Rom. zwei; hinter יראי עינינו die übliche המלך בכבידו חי יקום תמיד היא ימלך עלינו לעולם ועד יעד כל מעשיו לנצח, die verkürzt in Amr., Germ. und Seph. wiederkehrt, hinter יהללוך wiederum eine andere, die an It. anklingt. In It. lautet sie kurz מלך אל חי לעד יקום לנצח, d. i. wortgetreu der Anfang von Saadjas Eulogie מלך אל חי לעד וקום לנצח משובח שמו תמיד ימלך לעולם ועד אמן, aber Saadja hat auch die andere, denn in seinem Siddur wird בריך ד׳ לעילם nicht nur an Wochentagen, sondern im Gegensatz zur Meinung der babylonischen Geonim, auch am Freitag Abend verwendet und schließt dann המיולך בכבידו תמיד לעילם יעד אמן. Einen von allen Riten vollständig abweichenden Text bietet Maimonides. Auf השכיבנו folgt בריך ד׳ לעולם mit Ps. 31 6, בידך אפקיד ריחי; außerdem aber, so fährt er fort, pflegen V e r e i n z e l t e (ינהגי מקצת העם), in die Mitte der Benediktion eine Reihe von Bibelversen einzuschalten; es folgen dann 5 Verse, die auch in בריך ד׳ לעילם vorkommen, der Abschluß אלהיני שבשמים יחד שמך הקדוש עלינו, dann wiederum 9 Verse, בריך ד׳ ביום . . . . בריך ד׳ בקימני. und der Schluß המלך תמיד נהללך סלה ונשיח בחוקיך ובאמיניתך בכבידי חי יקיים תמיד ימלך יכו׳. Bei der schlechten Verfassung, in der uns Maimonides' Gebettext vorliegt, ist nicht ganz klar, wie die von ihm erwähnte Einschaltung zu denken ist, ob die Eulogie am Schlusse ausschließlich zur Einschaltung gehört oder auch bei nicht erweiterter Benediktion zur Anwendung kommt; bemerkt muß werden, daß auch in Pers. die Reihe der Bibelverse wie bei Maim. mit I. Könige 1839 beginnt, und daß auch Yem., der treue Hüter der maimonidischen Tradition, diesem Verse nur בריך ד׳ לעילם und ימלך ד׳ לעולם vorausschickt.

Suchen wir auf Grund all der hervorgehobenen Eigentümlichkeiten, die uns bei dem Gebet vorliegen, eine Erklärung, so dürfte sich folgendes ergeben. Hier scheinen zwei ganz verschiedenartige Gebete

zusammengeflossen zu sein. Zunächst ein Nachtgebet. Eine Reihe von Versen bezieht sich fraglos auf eine vorangegangene oder folgende Bitte um Schutz in der Nacht; besonders aus der Anordnung bei Maimonides und dem handschriftlichen Siddur Saadjas ergibt sich das mit Klarheit. Das Nachtgebet hätte dann mit dem eigentlichen Abendgebet nichts zu tun, es wäre eine spätere Einrichtung aus der Zeit, wo das Abendgebet schon kurz nach Sonnenuntergang verrichtet und ein Nachtgebet unmittelbar vor dem Schlafengehen eingeführt wurde. Der andere Teil des Gebetes wiederum erweist sich als eine Bitte mit messianischem Ausblicke; der ganze Inhalt von יראו עינינו bezieht sich auf das Erscheinen des Gottesreiches. Von diesem Gesichtspunkte aus begreifen wir es, daß das Stück unabhängig von den voraufgehenden Bibelversen bei Saadja auch am Eingange des Sabbats vorgetragen wurde, und daß in den ältesten Quellen über unser Gebet wohl von בריך ד׳ לעילם, aber nicht von יראו עינינו gesprochen wird. Vielleicht läßt sich die Einfügung einer Bitte mit messianischem Inhalt an so ungewöhnlicher Stelle folgendermaßen erklären. Im alten palästinischen Ritus lautete die Schlußformel von השכיבנו, wie oben bemerkt, מנחם ציון וברוח ירושל׳ oder ועל ירושל׳ ... הפורש. Ebenso berichtet der Midrasch zu Ps. 147, daß die Schulkinder am Abend den Vers מי יתן מציון ישועת ישראל׳ vortrugen. Als nun aber in Babylonien jene Eulogie beseitigt und an ihre Stelle die neue שימר עמו ישר׳ לעד gesetzt wurde, sollte für das ausgefallene messianische Gebet ein Ersatz geschaffen werden. Einen solchen hätten wir in יראו עינינו zu erblicken, wobei jedoch nicht übersehen werden darf, daß die Eschatologie in יראו עינינו in zu klassischer Form erscheint, um allzu spät entstanden zu sein. Solange wir nicht alte Texte, die die beiden Teile des Gebetes getrennt darbieten, auffinden, werden wir über derartige Vermutungen nicht hinauskommen. In jedem Falle begreift man es, wenn noch Isaak ibn Gajjat (XI. Jahrhundert) in dem Stücke יראו עינינו ein fremdes Element sah und nicht gestatten wollte, das Gebet damit zu unterbrechen.

9. Auch auf die Tefilla des Abends folgte in alter Zeit תחנון. Das ist eine Bestätigung für die obige Erklärung, daß תחנון das Privatgebet ist, welches dem Gemeindegebet folgte. Von den babylonischen Geonim wurde es gestattet, wenn auch nicht gerade gefordert, aber im Ritus des Exilarchenhauses und im Siddur Saadjas

war תחנון auch am Abend vorgeschrieben. Aus den uns vorliegenden Gebetbüchern ist es verschwunden, aber Spuren davon haben sich doch hier und da erhalten. So bringt V. wie am Schlusse des Morgengebetes פטום הקטרת und Ber. I 5, jedoch fehlt dort der tägliche Psalm, ihn finden wir in It. und Seph., wenn auch am Anfang des Abendgebetes. Andere haben wiederum Ps. 83 oder 124 als Schluß nebst אין כאלהינו und פטום הקטרת. Alle genannten Zutaten können auch fehlen. In den letzten Jahrhunderten hat Germ. ziemlich willkürlich hinter עלינו einige Psalmen eingeführt, meistens mit Rücksicht auf das קדיש für die Trauernden.

Kap. II. Der Gottesdienst an ausgezeichneten Tagen.

A. Der Sabbatgottesdienst.

§ 15. Eingang des Sabbats.

Literatur: Landshuth, S. 248 ff.; Baer, S. 178 ff.; Herzfeld, S. 209; Rosenthal in Graetz, Gesch. IV[3], S. 470; Berliner, Randb. I, 43 ff.; Elbogen, I., Eingang und Ausgang des Sabbats in *Lewy Festschr.*, S. 173 ff.; Mishcon A., Studies in the Liturgy, II in *Jew. Rev.* I, 358 ff.

1. Am Eingange des Sabbats fand in der ältesten Zeit ebensowenig wie an anderen Abenden öffentlicher Gottesdienst statt. Vielmehr wurden zur Feier des Tages von den religiösen Genossenschaften (חבורות) gemeinsame festliche Mahlzeiten gehalten. Sie nahmen ihren Anfang, wenn es noch heller Tag war; beim Eintritt der Dunkelheit wurden sie unterbrochen, vom Haupte der Tischgesellschaft wurde bei einem Becher Wein das Gebet zur Weihe des Tages קדושת היום gesprochen. Im übrigen verrichtete ein jeder das übliche Nachtgebet für sich, mancher mit einer besonderen Hinzufügung, die auf den Sabbat Bezug hatte. Eine solche wird von R. Zadok mitgeteilt מאהבתך ד׳ אלהינו שאהבת את ישר׳ עמך ימחמלכתך מלכנו שחמלת על בני בריתך נתת לנו ד״א את יום השביעי הגדול יתקדיש הזה באהבה (Tos. Ber. III. 7 p. 6 22 ff.) Erst vom Beginne der amoräischen Zeit an, und in Babylonien früher als in Palästina, wurde auch am Freitag Abend Gottesdienst in der Synagoge gehalten und bei diesem nach Beendigung des Gebetes קדיש, die Weihe des Tages gesprochen. Die Tendenz ging sogar dahin, den Gottesdienst länger auszudehnen als an anderen Tagen. Bei der weiten Entfernung der Synagogen Babyloniens von den Städten und bei dem dort herrschenden Aberglauben fürchtete man sich, in der Dunkelheit allein oder in geringer Anzahl in der Synagoge zu bleiben. Viele gingen am Freitag, solange die Zeit es irgend gestattete, ihrer Arbeit nach und erschienen erst spät beim Gottesdienst, sie holten in stiller Andacht das Gebet nach. Um sie nun nach Beendigung des Gemeindegebetes nicht allein zurück-

lassen zu müssen, wurde es durch einige Zusätze verlängert; so wurde, um nur die bekannteste Einrichtung zu nennen, für den Eingang des Sabbats eine Wiederholung der Tefilla eingeführt, die sonst am Abend nicht üblich war. Auf diese Weise ist der in allen Riten gleichartige Gottesdienst am Freitag Abend entstanden.

2. Ein dem Mittelalter noch fremdes Element leitet den Sabbatgottesdienst ein, קבלת שבת; es stammt aus dem kabbalistischen Kreise, der in Safed gegen Ende des XVI. Jahrhunderts ebenso nachhaltig wie verhängnisvoll auf das jüdische Leben einwirkte. Die im Talmud mitgeteilte bildliche Huldigung einiger Lehrer an die „Prinzessin Sabbat" בואי ונצא לקראת שבת המלכה (b. Schabb. 119 a) wurde in jenem Kreise wörtlich genommen. Man ging mit einigen Genossen unter dem Zuruf „Auf, laßt uns den Sabbat empfangen" hinaus ins Freie und sang dabei die Psalmen 95—99, dann Ps. 29, zuletzt ein Lied mit dem Refrain לכה דודי und dem Schlusse בואי כלה בואי כלה לשלום שבת מלכתא. Solcher לכה דודי — Lieder gab es mehrere, das üblich gewordene ist das von Salomo al-Kabbez ha Levi (um 1540), das den Beifall Isaak Lurjas (1534 bis 72) fand und, mit dieser wertvollen Empfehlung ausgestattet, rasch in die Gemeinden eindrang, wenn es auch an Widerspruch dagegen nicht gefehlt hat; Rom. z. B. hat nichts von der neuen Einrichtung übernommen. Der kabbalistische Brauch, den Sabbat einzuleiten, der zum ersten Male im סדר היום des Mose ben Machir, 1599, beschrieben ist, wurde nicht überall in gleicher Weise ausgeführt. Sämtliche Psalmen hat nur Germ.; Seph. bringt lediglich Ps. 29, It. gar keinen. Allen gemeinsam ist das Lied לכה דודי, alle Riten haben auch die Sitte, daß die Gemeinde sich beim letzten Verse zur Tür wendet, eine Erinnerung an den ursprünglichen Gang ins Freie. לכה דודי ist wohl das jüngste Stück im Siddur, es hat durch seinen dichterischen Schwung — Joh. Gottfr. Herder und Heinrich Heine haben es ins Deutsche übertragen — sich das Bürgerrecht errungen. Eine Kürzung erfuhr die Einleitung zum Sabbatgottesdienst durch die Reformbewegung, indem die Zahl der Psalmen meist auf einen oder zwei verkürzt und aus לכה דודי nur Eingang, Mittelstrophe und Schluß beibehalten wurden.

Älter, jedoch dem Ursprunge nach nicht nachweisbar, sind Ps. 92 und 93 am Eingang des Sabbatgottesdienstes; Maimonides wird bereits über ihre Zulässigkeit befragt. Auch sie finden sich in allen

Riten, wenn auch z. B. der Schulchan Aruch noch von ihnen schweigt. Rom. und Pers. fügten hieran noch eine Reihe von Bibelstellen, darunter Ps. 100 und 150, vor Ps. 92 setzt Rom. im Anschluß an I. Kön. 8 56 ברוך ד׳ אשר נתן מנוחה לעמו ישראל ביום השבת.

3. Das Maaribgebet ist seinem Aufbau nach das gleiche wie an Wochentagen. In bezug auf den Wortlaut ist mancherlei zu bemerken. Nach Amr. wird auch am Freitag Abend mit והיא רחים begonnen, und so war es in Spanien üblich, in Deutschland lange Zeit in Worms; in Seph. hat sich der spanische Brauch nicht erhalten. Der Text der Benediktionen vor und nach dem Schma enthält in It. die alten palästinischen Einschaltungen אשר כלה מעשיו ביום השביעי ויקראהו בשביעי נזרת (קדושת) המעריב ערבים zu שבת קדש, das alphabetische אמת ואמונה zu דברת. Bei Saadja finden sich die entsprechenden Poesien auch zu אהבת עולם und השכיבנו, Amr. sprach sich dagegen aus, daher fehlen sie in Seph. und Germ. In השכיבנו lautete der Schluß einst wie an Wochentagen שומר עמו ישר׳ לעד, noch Abudr. kennt das als Brauch von Sevilla und Toledo, heute lautet er nach dem Beispiele der babylonischen Akademien in allen Riten ופרוש עלינו סוכת שלומך, und die Eulogie הפורש סוכת שלום וגו׳. Die gleichfalls palästinische Wendung מנחם ציון wurde von den babylonischen Geonim abgelehnt und ist daher nirgends erhalten. (Vgl. oben S. 101 f.). Eine Differenz besteht darin, daß schon bei Saad., Rom. und noch heute bei Seph. יהגן בעדנו usw. wegfällt, während It. und Germ. es beibehalten, sogar einschließlich des in der Provence und in Frankreich, daher auch bei V. fehlenden Satzes ושמור צאתנו ובואנו. In der suranischen Hochschule wurde sofort hinter der Benediktion das Kaddisch gesprochen und zur Tefilla übergegangen; in den anderen Synagogen hingegen wurde ושמרו Ex. 31 16-17 hinzugefügt. Saadja hat außerdem כי המלכות שלך היא und יראו עינינו nebst der Eulogie המלך בכבודו (oben S. 104). Nach Jehuda ben Barsilai und Abudr. war das in Spanien allgemeiner Brauch, nur daß zum Unterschied von den Wochentagen statt יראו עינינו I. Chr. 16 31 ישמחו השמים gesagt wurde; wie Jehuda ben Barsilai haben sich viele andere Autoritäten dagegen ausgesprochen. In Frankreich, Deutschland und Italien wurde nur ושמרו ohne weitere Verse und ohne Eulogie verwendet, wie es heute in allen Riten geschieht.

4. Die Tefilla für den Sabbat unterscheidet sich von derjenigen der Wochentage dadurch, daß die mittleren 13 Bitten fortfallen und

durch ein Stück ersetzt sind; sie ist ein Siebengebet ברכת שבת (מתפלל שבע יאומר קדושת היום באמצע שבת Tos. Ber. III 12, p. 710). Das mittlere Stück heißt קדושת היום (vgl. R. ha Sch. IV, 5), später קלוס (Sof. XIX 7), es entspricht in seiner Anlage der gesamten Tefilla insofern, als es stets hymnenartig beginnt, zur Bedeutung des Festes überleitet und schließlich eine Bitte um die rechte religiöse Weihe und um würdiges Begehen des Tages vorbringt. In alter Zeit dürfte die Formel für alle Tefillas desselben Festtages gleich gewesen sein; an den Feiertagen ist es in allen Riten (bis auf Musaf) noch heute so, und am Sabbat ist wenigstens die Bitte אלהינו ואלהי אבותינו רצה במנוחתנו in den vier Tefillas gleich. Aus ihr findet sich der eine Satz קדשנו במצותיך und die Eulogie מקדש השבת schon im Talmud (b. Pes. 117 b), der vollständige Text erscheint zuerst bei Amr., freilich mit dem in It. erhaltenen Schlusse ישמחו בך ישר׳ אוהבי שמך, der an unsere Feiertagsformel anklingt. Trotz der Erwähnung im Talmud und ihres Vorkommens in allen Riten ist es zweifelhaft, ob die Bitte die älteste ihrer Art ist, wahrscheinlich ist sie jünger als die kurze Bitte bei Amr. הנח לנו כי אתה אבינו. Recht alt ist sicherlich die Einleitung bei Amr. ושמחנו ד׳ אלהינו במאהבתך; sie ist die Erweiterung des Gebetes des R. Zadok (S. oben S. 106) und wird auch bei Saad. und in It. verwendet. In It. freilich und in Ms. O. von Amr. findet sich bereits אתה קדשת את יום השביעי לשמך daneben, das sie schließlich auch verdrängte. Die Verwendung von אתה קדשת muß alt sein, denn der Text ist schlicht und erscheint in allen Riten in einer ganz seltenen Übereinstimmung. Als Beleg wird am Schlusse von אתה קדשת heute in allen Riten Gen. 21 ff. ויכלו angeführt, Amr. Ms. beginnt mit 22 ויכל, was auch Ascheri verzeichnet, und Abudr. kennt sogar einen Brauch, der nur Gen. 23 ויברך verwendet; Pers. hat die ganze Schöpfungsgeschichte Gen. 11—23. In Spanien und in der Provence, und so noch heute in Seph., schloß sich daran ישמחו במלכותך oder zum mindesten der letzte Satz יבשביעי רצית בו וקדשתו; auch in V. muß er einst gestanden haben, wenn auch vielleicht an unrichtiger Stelle. Nach der Analogie des Gebets am Sabbatmorgen zu schließen steht der Satz hier wahrscheinlich zu Recht. Über die Bitte רצה במנוחתנו siehe oben.

In den ersten und letzten Stücken der Tefilla ist keine Abweichung von den Wochentagen, auch wo Einschaltungen vorkommen, sind es die gleichen. Amr. verordnet als Zusatz für alle Tefillas im ersten

Stücke vor למען שמו באהבה die Worte רצה והחליצנו לבניחם שבתית למנוחה; auf Grund welcher Überlieferung, wissen wir nicht. Die Einschaltung ist um so auffälliger, als sie bereits in früherer Zeit in gaonäischen Kreisen zurückgewiesen worden war; mit Recht wendet sich Jehuda ben Barsilai gegen die an jener Stelle ganz unangebrachte Bitte, in keinem Ritus ist eine Spur von ihr verblieben.

5. Auf die leise Tefilla folgt nach einer amoräischen Anordnung (b. Schabb. 119 b) schon bei Amr. ויכלו (Gen. 21—3), und so ist es auch geblieben, obwohl wir es bereits innerhalb der Tefilla haben. Hieran schließt sich ברכה אחת מעין שבע, der oben bereits erwähnte Ersatz für die Wiederholung der Tefilla. Er ist eigentümlich zusammengesetzt; das mittlere Stück מגן אבות bildet eine Zusammenfassung aller sieben Benediktionen — daher rührt der Name und es sollte allein genügen — ihm geht aber der Anfang der Tefilla und zwar in palästinischer Fassung (mit קנה שמים וארץ S. 43) voran, ferner folgt die Bitte ארצ״א רצה במנוחתנו im vollen Wortlaut. Der Text ist in allen Riten übereinstimmend. Durch Vollkaddisch wird angezeigt, daß das Gebet beendet ist.

6. Einen Nachtrag bilden bereits bei Amr. der Kiddusch und die Rezitation des zweiten Kapitels der Mischna Schabb. במה מדליקין mit einem hagadischen Abschlusse. Was es mit dem Kiddusch für eine Bewandtnis hat, ist bereits oben berührt. Er gehörte ursprünglich zur Mahlzeit, wurde später in die Synagoge verlegt, und dort finden wir ihn seit der Zeit der ersten babylonischen Amoräer. In Babylonien war die Sitte der gemeinsamen Mahlzeiten zu religiösen Zwecken nicht verbreitet, auch wurde dort der Weinbau nicht überall gepflegt. Infolgedessen wurde in jenen Gegenden, in denen kein Wein zur Verfügung stand, der Kiddusch in die Synagoge verlegt, und dort ist er am Schlusse der Liturgie geblieben. Man wußte, daß er nur in das Privathaus, an den Familientisch gehörte, und entschuldigte sich damit, daß die Synagoge gleichzeitig als Herberge für Durchreisende diente, die dort ihre Mahlzeiten einnahmen. Mit der Zeit hörte eine derartige Verwendung der Synagoge auf, und es wurden viele Bedenken geltend gemacht, ob dann der Brauch, Kiddusch in der Synagoge zu sprechen, zu Recht bestände. Dennoch wagte niemand ihn anzutasten, ein Schulbeispiel für die Tatsache, daß religiöse Gebräuche, wenn sie einmal eingewurzelt sind, durch Vernunftgründe sich nicht leicht entfernen lassen. Der Kiddusch blieb ein integrierender Bestandteil

des Gebetes am Eingange des Sabbats und wurde einer der Höhepunkte des Gottesdienstes, bei dem die Weihe und Feierlichkeit sich über das gewöhnliche Maß erhoben. Keine Gemeinde, sie mag alte oder reformierte Liturgie haben, würde ihn heute missen wollen.

Der Text des Kiddusch ist in allen Vorlagen bis auf geringfügige Abweichungen gleich, ein Beweis, daß er auf guter alter Überlieferung beruht. In reformierten Gebetbüchern sind im Kiddusch wie überall im Gebetbuch bei der Erwähnung der Erwählung Israels die Worte מכל העמים gestrichen, die allerneuesten sind wieder zum überlieferten Texte zurückgekehrt.

Die Einführung von במה מדליקין geschah, um im Interesse der spät in der Synagoge Erschienenen die Gemeinde möglichst lange zusammenzuhalten; es wurde gerade dieses Kapitel gewählt, weil es auf Freitag Abend Bezug hat. Bei Amr. und in mittelalterlichen Kodifikatoren steht es ganz am Ende, in V. und danach in Germ. vor Kiddusch, in Spanien jedoch verlegte man — wegen des Schlusses — die Rezitation des Stückes vor das Maaribgebet, dort steht es noch heute in Seph., daraus ist es in It. und Rom. übernommen. In manchen Gemeinden wurde es sogar vor Mincha rezitiert. Nur wenn ein Feiertag auf Sabbat fällt, oder während der Festwoche wird es weggelassen. Neuerdings wird es nicht nur in allen Synagogen mit reformierter, sondern auch vielfach in solchen mit alter Liturgie weggelassen. Nach עלינו (s. oben S. 80) wird in It. יגדל, in Deutschland אדון עולם gesungen und damit der Gottesdienst geschlossen. Pers. schließt auch das Abendgebet mit אין כאלהינו. Was sonst noch in den Gebetbüchern an dieser Stelle steht, stammt aus den kabbalistischen תקוני שבת und ist auch dort für die häusliche Feier bestimmt.

§. 16. Das Morgengebet am Sabbat.

Literatur: Landshuth, S. 277 ff.; Baer, S. 206 ff.

1. Der Morgengottesdienst besteht aus den gleichen Teilen wie an Wochentagen (§ 6). Den ברכות השחר sind schon bei Amr., wie in allen späteren Gebetbüchern, die Verse über das Sabbatopfer Num. 28 9, 10 beigefügt, während Saadja sich dagegen aussprach. Die Zahl der Semirot ist, ebenfalls schon bei Amr., stark vermehrt; einiges in der Werktagsliturgie stammt aus dem Sabbatgebet (s. oben S. 85) Amr. hat nach den Versen ה׳ מלך usw. Ps. 100, 136, I. Chr. 16 8—36,

Ps. 19, dann Einzelverse, die alle den Gottesnamen enthalten, — die meisten sind identisch mit den Versen hinter הודו לה׳ קראו בשמו (ob. S. 84) —, Ps. 135, dann בריך שאמר, Ps. 92 und 93, יהי כבוד usw. wie oben S. 85. So findet man sie heute noch in It. Dazu kamen später noch Ps. 33, 34, 90, 91, in Seph. überdies Ps. 95, 121 bis 124. Auch die Reihenfolge wurde etwas geändert. Strittig war Ps. 100. In Italien, Spanien und der Provence wurde er nur an Sabbaten, nicht an Wochentagen eingefügt; in Nordfrankreich und in Deutschland hingegen hielt man es umgekehrt, dieser Brauch ist in Germ. und Seph. beibehalten. Daß das Schilfmeerlied ursprünglich nur zu den Sabbat — Semirot gehörte, wurde bereits bemerkt (oben S. 86). Rom. hat weit mehr Psalmen als alle anderen Riten und für sie eine besondere Benediktion (oben S. 83).

Wie die Semirot am Sabbat vermehrt sind, so ist auch ihr Abschluß ausführlicher als an Wochentagen. Alle Riten verwenden hierzu den Hymnus נשמת כל חי, der durch seinen im ganzen und großen in allen Riten übereinstimmenden Wortlaut und durch seine schöne poetische Sprache sich als alt erweist. Der Anfang wird auch bereits im Talmud erwähnt; R. Jochanan versteht darunter b. Pes. 118 a das in der Mischna daselbst zum Abschluß des Hallel verordnete ברכת השיר. Derselbe R. Jochanan zitiert auch beim Gebet um Regen einen ganzen Satz, der uns in נשמת vorliegt (אלי פיני מלא שירה כים b. Ber. 59 b). Ebenso führt sein älterer Zeitgenosse Bar Kappara in einem Dankgebete Sätze an, die sich auch in unserm Gebete finden (j. Ber. I 8, f. 3 d) לך תכרע כל ברך. Im Mittelalter war (in Frankreich und Deutschland) die Legende weit verbreitet, daß נשמת den Apostel Petrus zum Verfasser habe, Raschi wies mit aller Entschiedenheit eine solche Annahme ab. Eine andere verbreitete Annahme nannte den Verfasser יצחק und stellte am Schlusse die Sätze בפי ישרים תתהלל usw. derart untereinander, daß sie den Namen als Akrostichon ergaben. Ähnliche Vermutungen, die an ישתבח anknüpfen, sind oben (S. 86) erwähnt; sie sind sämtlich wertlos, in der frühen Zeit, aus der נשמת stammt, haben die Verfasser ihre Namen noch nicht akrostichisch angedeutet. Ob sich נשמת unversehrt erhalten hat, kann bezweifelt werden; stellenweise ist die Häufung der synonymen Epitheta so groß, daß spätere Überarbeitung vorzuliegen scheint. Unleugbar ist die Ähnlichkeit mit der Schlußbenediktion nach הלל, dem im Talmud (Pes. das.) ebenfalls angeführten יהללוך, das einmal sogar eine ähnliche

Wortfülle darbietet. Die Ansicht des R. Samuel ben Meir im Talmud-Kommentar, daß נשמת nur eine Hinzufügung zu dem vorher erwähnten יהללוך sein soll, hat daher viel für sich. Den Schluß von נשמת mit der Eulogie bildet das alltäglich übliche ישתבח.

2. Die zum Schma gehörigen Stücke (§ 7) gleichen denen der Werktage; nur das erste ist in allen Riten beträchtlich erweitert. Es besteht aus drei Teilen 1. הכל יודוך, 2. אל אדון על כל המעשים, 3. לאל אשר שבת. Der Anfang הכל יודוך ist zunächst eine Poesie mit dem Stichwort הכל, dem letzten Worte des voraufgegangenen יוצר אור; es nimmt dann המאיר לארץ bis משגב בעדנו auf und schließt mit dem nach Art des Midrasch ausgeführten ארץ כערכך oder, wie es in It., Rom. und Seph. heißt, ארץ עריך לך. — 2. אל אדון ist eine Bearbeitung des wochentägigen Alphabets אל ברוך גדול דעה in der Weise, daß hier auf jeden Buchstaben statt eines Wortes ein ganzer Satz kommt. 3. לאל אשר שבת ist eine palästinische (?) Poesie, der einzige auf uns gekommene Rest einer einst für alle Tage der Woche durchgeführten Gattung. Das waren Hymnen, in denen das Schöpfungswerk der einzelnen Tage verherrlicht wird, die Tage treten selbst auf und preisen den Schöpfer mit den Worten des für jeden einzelnen bestimmten Psalms (b. R. ha Sch. 31 a). Wenn im Mittelalter לאל אשר שבת im Namen des Gaons Natronai zitiert wird, so mag er wohl der älteste Autor sein, der des Stückes Erwähnung tut, der Verfasser muß einige Jahrhunderte früher gelebt haben. Wahrscheinlich sind alle derartigen Zusätze gegen Ende der talmudischen Epoche verfaßt, kaum später, da sie von sämtlichen Riten übernommen wurden. In den aus der Genisa stammenden Fragmenten sind sie nicht immer zu treffen; auch Saad. kennt sie nicht, לאל אשר שבת teilt er nur als Brauch einzelner mit. In Spanien hat Jehuda ben Barsilai sich mit Entschiedenheit gegen eine solche „irrige", unbegründete und haltlose Änderung des täglichen Gebets wie durch Einschiebung von הכל יודוך ausgesprochen; freilich ohne Erfolg, nur aus Toledo wird berichtet, daß לאל אשר שבת dort weggelassen wurde.

3. Die Tefilla ist am Sabbatmorgen genau so wie am Abend zusammengesetzt, ohne Zweifel — und die Analogie der Festtage bestätigt es — hatte sie einst auch den gleichen Wortlaut. Daß die Einschaltungen geändert wurden, findet seine natürliche Erklärung darin, daß der Sabbat so viel häufiger wiederkehrt als die Feiertage, und daß die allwöchentlich viermalige Wiederholung des gleichen

Textes zu eintönig war. In allen Riten wird am Sabbatmorgen ישמח משה verwendet, überall mit dem gleichen Texte. Nach seinem Tenor würde als bestätigender Abschluß der Dekalog zu erwarten sein; in allen bekannten Texten von Amr. an steht (wahrscheinlich da dieses Zitat zu lang war) dafür ושמרו בני ישראל את השבת, Ex. 31 16. 17. Der Anfang von ישמחו במלכותך, das jetzt folgen müßte, ist zu ולא יתתו erweitert. Maimonides hat abweichend von allen Riten diesen Zusatz zu Musaf, Abudr. erwähnt ihn gar nicht. Der Text hat mit Rücksicht auf mögliche Mißdeutungen mannigfache Änderungen erfahren; ein Genisafragment liest ובצלי לא ישבו גויים יגם במנוחתו ולא ישכנו עלים, wodurch der Parallelismus gut hergestellt wird. Das ganze Stück beruht wahrscheinlich auf einem Midrasch. Infolge der Erweiterung ist von ישמחו במלכ׳ nur der zweite Teil עם מקדשי שביעי stehen geblieben, Seph. hat trotz ולא יתתו das ganze ישמחו, Rom., obwohl ולא יתתו fehlt, nur den letzten Satz חמדת ימים.

Über die Keduscha vgl. § 9 a, S. 64 ff.

Auf das Morgengebet folgt die Vorlesung aus der heiligen Schrift; vgl. darüber und über die zugehörigen Gebete vom Ausheben bis zum Einheben der Tora §§ 25, 26 und § 30.

§ 17. Das Musafgebet.

Literatur: Landshuth, S. 315 ff.; Baer, S. 235 ff.; Herzfeld, S. 205 ff.; Rosenthal in Grätz, Gesch., IV³, S. 471 f.

1. תפלת המוסף, מוסף, Musaf bedeutet Zusatz, und zwar sowohl Zusatzgebet, d. h. ein über das jeden Tag übliche hinausgehende Gebet, wie auch Zusatzopfer. Bekannt ist das Musafgebet im Zusammenhange mit dem Musafopfer, und es wird allgemein als ein Ersatz dafür angesehen. Aber die ältesten Quellen kennen ein Musafgebet auch ohne Opfer. Von den Maamadot (§ 34) wird berichtet, daß sie an jedem Wochentage viermal Gottesdienst hielten, eines ihrer Gebete hieß Musaf מוסף (vgl. Taan. IV 1. 4). Vielleicht geht hierauf auch der Satz des R. Eleasar ben Asarja zurück, אין תפלת המוסף אלא בחבר עיר (Ber. IV 7), wonach die Institution des Musafgebetes mit dem Vorhandensein eines kommunalen, d. h. am Maamad beteiligten Verbandes verknüpft ist. Demnach hätte das Musafgebet mit dem Musafopfer ursprünglich nichts zu tun. Alle anderen Nachrichten, die wir besitzen, kennen allerdings das Musaf-

gebet nur an solchen Tagen, an denen ein Musaf o p f e r (vgl. Num. 28, 29) dargebracht wird. Die älteste Erwähnung finden wir bei den Tannaiten des I. Jahrhunderts. (Tos. Ber. III, 3, p. 525, vgl. III, 10 f., p. 74 ff., Tos. Sukka IV, 5, p. 198[16]). Die Zeit des Musafgebets war zwischen Schacharis und Mincha.

2. Was das Musaf am Sabbat anlangt, so wird aus der Tempelliturgie berichtet, daß das Lied Mosis Dt. 32 dabei vorgetragen wurde; das Lied war auf sechs Wochen verteilt, nach deren Ablauf es von neuem begonnen wurde (b. R. ha Sch. 31 a).

Der Text der Musaf t e f i l l a am Sabbat dürfte ursprünglich genau derselbe gewesen sein wie der der übrigen Tefillas. Erst zu Beginn der amoräischen Zeit wurde er geändert und mit einer Erwähnung des Musaf o p f e r s versehen. רב אמר צריך לחדש בה דבר ושמואל א׳ אין צריך לחדש בה דבר ר׳ זעירא בעי קומי ר׳ יוסי מה לחדש בה דבר א״ל אפילו אמר ונעשה לפניך את קרבנות חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף יצא (j. Ber. IV, 6 f. 8 c.). Ein ganz ähnlicher Satz wie der zuletzt erwähnte findet sich noch heute in allen Musafgebeten. So abrupt blieb die Erwähnung des Opfers nicht lange. Sie erhielt wahrscheinlich bald eine Einleitung, deren Inhalt durch den Zielpunkt vorgeschrieben war, eine Bitte um Wiederherstellung Israels und des Opferdienstes. Das ist das allen Riten gemeinsame Stück יהי רצון מלפניך שתעלנו. Ihm geht außerdem ein anderes kurzes Stück voraus, das sicherlich einst ebenfalls als Einleitung gedient hat und nicht die Bitte um Erfüllung der eschatologischen Hoffnungen, sondern den historischen Bericht über die Einsetzung des Sabbats und seines Opfers zum Inhalt gehabt hat. In Seph. (bei Maim. und Abudr.) lautet es in sehr einfacher Diktion למשה צוית על הר סיני מצות שבת זכור ושמור ובה צויתנו להקריב בה קרבן מוסף שבת כראוי. In den anderen Riten steht dafür die schwierigere Fassung תִּקַּנְתָּ שַׁבָּת רָצִית קָרְבְּנוֹתֶיהָ. Das Stück ist so angelegt, daß die Worte mit den Buchstaben des Alphabets in umgekehrter Reihenfolge (תשר״ק) anfangen, auf אָז folgen (gemäß den Schlußbuchstaben מנצפך) in guten Vorlagen noch מסיני נצטוו ציור פעלוה כראוי; freilich sind die letzten drei Worte nur in alten Quellen zu finden, aus den Gebetbüchern sind sie geschwunden. Noch eine Abweichung der alten Texte muß erwähnt werden; statt מוסף יום השבת heißt es bei Amr., V., Maim. und Rom. מוסף יום המנוחה הזה, und das dürfte der ur-

sprüngliche Ausdruck sein. Nicht unerwähnt darf bleiben, daß in Genisafragmenten neben den beiden erwähnten noch eine andere weitschweifigere Einleitung vorkommt. In allen reformierten Gebetbüchern ist der ganze Passus beseitigt und durch einen auf die Sabbat r u h e bezüglichen ersetzt.

Zur Erwähnung des Musafopfers gehört die Rezitation der biblischen Opfervorschrift Num. 28 9. 10. Von der Erlaubnis des Talmuds, die Opferverse fortzulassen, scheint nur Maim. Gebrauch zu machen. Auf die Schriftverse folgen in allen Riten ישמחו במלכותך und רצה במנוחתנו, Rom. läßt ישמחו fort, Maimonides hat hier נתתי und nur den Schluß von ישמחו (עם מקדשי שביעי). Die letzten Benediktionen der Tefilla sind die üblichen, auch zu Musaf wird in der vorletzten der P r i e s t e r s e g e n rezitiert.

3. Auf die Musaftefilla folgt bei Amr. nichts, in den anderen Riten אין כאלהינו. In Seph. (nach Manh. auch in Frankreich) vorher je ein Kapitel der Mischna mit agadischem Abschluß, nachher תנא דבי אליהו wie an Wochentagen (vgl. § 10, S. 80). In It. und Germ. פטום הקטרת und עלינו, in It. dann noch יגדל und ברוך ד׳ אשר נתן מנוחה; in Germ. Ps. 92, vorher aber in sehr vielen Gemeinden שיר הכבוד, in wenigen, meist polnischen, auch אז ביום השביעי נחת aus שיר היחוד (vgl. über beide § 10 12).

In den modernen Gebetbüchern folgt auf die Tefilla nur אין כאלהינו und עלינו.

§ 18. Das Minchagebet.

Literatur: Landshuth, S. 338 ff.; Baer, S. 259 ff.

1. Vom Minchagebet am Sabbat-Nachmittag wissen wir aus der Zeit des Tempels, daß ein besonderer Gesang שיר dafür bestimmt war; das Schilfmeerlied, das in zwei Teile geteilt war, Ex. 15 1—10, 11—18, und das Brunnenlied Num. 21 17—18 wurden im dreiwöchentlichen Zyklus abwechselnd vorgetragen. Schon damals wurde der Sabbat mit belehrenden Vorträgen ausgefüllt; im Anschluß an sie fand um die Mittagsstunde das Minchagebet statt. In späteren Jahrhunderten wurden die Vorträge und das Gebet auf den Nachmittag verlegt, in manchen Gegenden sogar bis zur Dunkelheit ausgedehnt. Eine Erinnerung an den einstigen Zusammenhang zwischen der Volksbelehrung und dem Minchagebet ist in der Liturgie verblieben. Auf den an den Wochentagen üblichen Beginn von Mincha (§ 13) folgt

ובא לציון, jene Komposition, die stets zum Abschluß eines Studienvortrages diente (§ 10, S. 79). Im Talmud wird von Prophetenvorlesungen beim Minchagebet am Sabbat gesprochen (b. Schabb. 24 b), und solche haben sich in Persien zum mindesten bis ins XI. Jahrhundert erhalten (§ 26), aus Nehardea wird berichtet, daß in amoräischer Zeit dort Vorlesungen aus den Hagiographen stattfanden (das. 115 b). Der Gaon Natronai kannte die Einrichtungen nicht mehr aus eigener Anschauung, aber er wußte von älteren gaonäischen Quellen, laut denen am Sabbat-Nachmittag vor Mincha aus Sidra und Haftara in beliebiger Auswahl vorgetragen wurde; am Schlusse las der Vorbeter den letzten Vers der Sidra, den die Gemeinde wiederholte, und fuhr dann mit ואתה קדוש, d. h. ובא לציון mit Ausnahme der beiden ersten Verse, fort. Derselbe Brauch hat sich in der alten portugiesischen Synagoge in London bis heute erhalten. In It. und Rom. beginnt Mincha mit einer Reihe von Versen mit messianischem Ausblick, wie Jes. 58 13—14, 52 7, Sech. 9 9, Mal. 3 1, 23, 24 usw.; im ganzen sind es 10 Verse, genau so viele, wie nach den Bescheiden der Geonim vorgelesen werden sollen. Wahrscheinlich liegt hier eine Erinnerung an die Vorträge der alten Zeit vor.

Auf ובא לציון folgt Kaddisch und Ps. 69 14 יאנני תפלתי. In Amr. fehlt der Vers noch, erst Ms. O. bringt ihn. Die älteste bekannte Quelle dafür dürfte Raschi sein, dessen erbauliche Erklärung dazu in die Schriften der Dezisoren übergegangen ist. Eine einleuchtende historische Begründung ist nicht bekannt, die befriedigendste ist, daß mit עת רצון auf das Minchagebet angespielt wird. In Italien wurde der Vers dreimal, in Spanien, und so noch heute in Seph., zweimal gesprochen; später hat man in It. die Wiederholung weggelassen, dafür aber als Responsion Ps. 86 10 eingeführt.

Über die Toravorlesung und die einstmalige Hagiographen- und Prophetenvorlesung vgl. §§ 25, 26, 27.

2. In der Tefilla liest Amr. als mittleres Stück הנח לנו כי אתה אבינו, das sich auch in Genisafragmenten findet. Als Variante wird schon in diesen alten Quellen אתה אחד angeführt, das allgemein üblich geworden ist, freilich enthält es in handschriftlichen Ritualien den Zusatz למשה עבדך בסיני אמרת לו פני ילכו יהניחותי לך מנוחה שלמה, der das so sehr auffällige אברהם יגל יצחק ירנן יעקב wenigstens einigermaßen verständlich macht. Gemeinsam ist beiden Fassungen der Schluß מניחת אהבה ונדבה usw., der

bis auf Rom., das sehr kurz ist, in allen Riten gleich lautet, aber in den Handschriften verschiedene Varianten aufweist, wie sie bei einer solchen Verwendung von Synonymen nicht verwunderlich sind; die Ausdrucksweise geht wahrscheinlich auf einen Midrasch zurück. Es folgt אר״א רצה במנוחתנו bis zum Ende der Tefilla; Rom. setzt vorher die drei Worte זכר למעשה בראשית, die ein Überrest von רשמחי במלכותך zu sein scheinen.

3. Hieran schließen sich schon bei Amr. die Psalmverse 119142, 7119, 367; in Seph. (Abudr. will das sogar schon bei Amr. und Saad. gelesen haben) ist die Reihenfolge umgekehrt, entsprechend den Psalmstellen, so war sie im Mittelalter auch in Frankreich und der Provence üblich. Der Brauch, die Verse hier einzufügen, ist sicher recht alt; als Begründung dafür wurde in gaonäischer Zeit angegeben, daß am Sabbat-Nachmittag Moses gestorben ist und daß darum, wie bei Trauerfällen, die Gerechtigkeit Gottes gepriesen werde (צדוק הדין). Aus demselben Grunde, so wird berichtet, wurde am Sabbat-Nachmittag der Traktat Abot (einschließlich des apokryphen VI. Kapitels) gelesen, wobei freilich nicht ersichtlich ist, ob jedesmal der ganze Traktat oder jede Woche nur ein Kapitel. Die bei Amr. gleichfalls angeführten Kapitel I und III aus Derech Erez Suta werden weder durch die Handschriften noch durch irgend einen Ritus bestätigt. Daß die vorgebrachte Begründung nicht stichhaltig ist, wurde bereits im Mittelalter oft genug eingewendet, für uns ist die zum Ersatz gebotene vom Stillstande der Höllenpein am Sabbat und ihrer Erneuerung am Ausgange des Ruhetages nicht weniger unbefriedigend. Einleuchtend ist allein der schon in V. gegebene Grund, daß der ethische Inhalt von Abot für seine Aufnahme in das Gebetbuch maßgebend war. Der Sabbat war von altersher ein Tag religiöser Belehrung. Als der lebendige Vortrag aufhörte, wurde an die Stelle des gesprochenen das geschriebene Wort gesetzt, der Traktat Abot mit seiner Fülle von ethischen Aussprüchen eignete sich besonders als Lesestoff. So erklärt es sich, daß er für den Sabbat-Nachmittag zum Lesen gewählt wurde. Nicht überall geschah dies das ganze Jahr über ohne Unterschied, die Bräuche waren da sehr verschieden. Meist ist es üblich geworden, den ganzen Sommer hindurch je ein Kapitel zu lesen, in manchen Gegenden nur an den sechs Sabbaten zwischen Pesach und Schabuot. Auch darin hat der Brauch gewechselt, daß es vielfach vor Mincha gelesen wird. Jedes Kapitel von Abot wird durch die Mischna Sanh. X 1

(כל ישראל) eingeleitet und durch Makk. Ende geschlossen. Für den Winter sind in Germ. (XIV. Jahrhundert, V. kennt es nicht) Ps. 104 und 120 bis 134 üblich geworden; in Seph. Ps. 119 bis 134 und Ps. 901, die ebenfalls wegen ihres erhebenden Inhalts gewählt wurden. In Seph. werden sowohl Abot wie die Psalmen v o r Mincha gelesen, nachher nur Ps. 111.

§ 19. Sabbatausgang.

Literatur: Landshuth, S. 384 ff.; Baer, S. 295 ff.; Elbogen, Eingang und Ausgang, das.

1. Der Ausgang des Sabbats מוצאי שבת (אפוקי שבתא b. Pes. 105 b; j. Taan. I 6, 64 c) wurde in ältester Zeit ebenfalls durch eine Mahlzeit der Genossenschaften (oben S. 107) gefeiert; nach Eintritt der Nacht wurde Licht gebracht, ferner, wie nach jeder Mahlzeit, angezündete Spezereien (מוגמר Ber. VI 6) aufgetragen und darüber je ein Segensspruch gesprochen; mit dem Tischgebet wurde ein Segen über den scheidenden Sabbat, die Habdala הבדלה, vereint. Die Habdala war eine sehr alte Einrichtung und wurde ebenso wie Kiddusch auf die Männer der großen Versammlung zurückgeführt. Derselbe Segen wurde (spätestens im II. Tannaitengeschlecht) auch in die Tefilla, die der einzelne sprach, eingeschaltet. Die Mahlzeiten kamen späterhin außer Übung, ja es bildete sich die Anschauung, daß jede Aufnahme von Speise und Trank in der Dunkelstunde unstatthaft wäre. Im XII. Jahrhundert wird die im Talmud nicht zu findende Begründung dafür angeführt, daß man die Toten, die um diese Zeit ihren Durst stillen, schädigte. Es bestand die seltsame Vorstellung, daß die Seelen der Abgeschiedenen, die den ganzen Sabbat über Ruhe vom Gericht haben, und auch am Sabbatausgange noch עד שהסדרים שולמים, d. h. bis nach Beendigung des Gottesdienstes bezw. der damit zusammenhängenden Studien, feiern, sich zur Dämmerungsstunde wieder zur Rückkehr ins Gehinnom rüsten. Dasselbe Ziel wird als Frist angegeben, bis zu der die Frauen gut tun, sich der Arbeit zu enthalten. Daraus, daß der Schluß des Gottesdienstes als Zeitbestimmung gilt, darf geschlossen werden, daß die Liturgie für den Sabbatausgang ziemlich umfangreich war; abgesehen davon, daß es als verdienstlich galt, die Beendigung des Ruhetages soweit wie möglich hinauszuschieben, suchte man auch den Gottesdienst auszudehnen. Die Gebete sollten in feierlicher melodischer Weise langsam vor-

getragen werden. Zu dem üblichen Abendgebete traten Lehrvorträge, von denen jede Spur aus den Ritualien geschwunden ist; aber eine Erinnerung daran ist in der קדושה דסדרא verblieben. Auch der Ausdruck עד שהסדרים שולמים weist auf sie hin und die Handschrift O. von Amr. berichtet ausdrücklich ותנן בני אוריאן וגרסי כל חד וחד כפים דבעי וכד גמרין הלכתיהי קאים אלהיני חד בר בי רב ואמר בריך ישני כולהי ברוך א׳ שבראני לכבודו וכו׳, daß also hier ganz so wie an jedem Morgen Lehrvorträge stattfanden.

Vielleicht schloß sich auch eine Schriftvorlesung an, von der in den Psalmen, die alle Riten heute dem Abendgebete vorausschicken, ein Rest erhalten blieb.

2. Obwohl es sich im Mittelalter nirgends nachweisen läßt, stimmen alle Riten darin überein, daß sie dem Abendgebete Ps. 144 und 67 vorangehen lassen. Während Germ. sich im allgemeinen mit den beiden begnügt, werden in Westdeutschland bisweilen noch Psalmen hinzugefügt, in Seph. 75. Das Gebet selbst ist das gleiche wie an den Wochentagen; nur Saadjas Siddur hat in den Benediktionen vor und nach dem Schma jene alten palästinischen Einschaltungen אל המבדיל בין קדש לחול für המעריב ערבים, איתי הבדלת לחיות לך לעם für איהב צמת ואמונה אמרה אומה הבדילני, die Natronai und Amr. bekämpften. In der Tefilla wird in IV. vor die Bitte die Habdala eingeschaltet, die nicht lediglich den Scheidegruß, sondern auch die Bitte um Fernhaltung von sittlicher Gefahr enthält. Der Text ist in It. und Seph. derselbe wie bei Amr., אתה הבדלת und בשם שהבדלתני, in Seph. allerdings etwas erweitert. Ganz abweichend ist der Wortlaut in Germ. Er knüpft in der Einleitung an אתה חונן an, אתה חוננתני, fährt mit ותבדל fort und entlehnt die Bitte החל עלינו dem Talmud j. Ber. V 2 g. E. (9 c) החל עלינו את הרומים ששת ימי המעשה הבאים לקראתנו לשלום, der Zusatz השוכים מכל חטא וכו׳ berührt sich mit der Fassung in Amr. Die doppelte Einleitung in Germ. und Seph. אתה חוננתני neben אתה חונן blieb, trotzdem maßgebende Autoritäten dagegen protestierten, dennoch stehen.

3. Auf die Tefilla folgt schon bei Amr. Ps. 91, der im Talmud שיר של פגעים genannt ist; in V. heißt er מזמור של ברכה, der letzteren Auffassung des Psalmes ist es zuzuschreiben, wenn schon mit ויהי נעם Ps. 90 17 begonnen wird. Daran schließt sich die קדושה דסדרא, ganz wie zu Mincha, nur daß die ersten Verse diesmal fortbleiben und sofort mit ואתה קדוש Ps. 224 begonnen wird (oben S. 118).

Fällt eines der großen Feste auf einen Tag der beginnenden Woche, so werden beide Stücke fortgelassen, nur in Seph. wird trotzdem ראתה קדוש beibehalten. In Seph. ist damit die Liturgie beendet, in It., Rom. und Germ. (schon in V.) schließt noch ויתן לך (Gen. 27 28—29) an, eine Sammlung von Bibelversen, die Glück und Segen bedeuten, wobei die Segensformeln des Pentateuchs fast vollzählig vertreten sind. Eine feste Gruppe bilden darin die שלש הפוכות שלש פדויות שלש שלומית, die im Talmud zur Beruhigung eines durch einen Traum Geängstigten verordnet und hier mit übernommen sind (b. Ber. 55 b). Im einzelnen sind zwischen It. und Germ. mannigfache Abweichungen, in Westdeutschland werden einige Stücke weggelassen, die im Osten üblich sind, die Tendenz ist überall die, glückverheißende Bibelstellen zu vereinen. Ebenso ist allen gemeinsam der Abschluß durch die Hagada von b. Ber. Ende תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם.

4. Es folgt die Habdala, die aus je einem Segensspruche über Wein, Gewürz, Licht und aus den „Unterscheidungen" besteht. Daß dieses, wie besonders das Gewürz beweist, ursprünglich zur Tafel gehörige Gebet in die Synagoge geriet, erklärt sich aus dem Aufhören der alten Tischordnung und dem Mangel an Wein in gewissen Gegenden Babyloniens (vgl. oben S. 120). In Seph. und It. werden den Benediktionen eine Anzahl Bibelstellen mit der Bitte um Segen in der beginnenden Woche vorausgeschickt, in Seph. sogar außerdem ein Teil des Piut אליהו הנביא. In Germ., so schon in V., sind sämtliche Stücke nur für die häusliche Andacht bestimmt. Dort war ihre Häufung unbeschränkt, freilich auch die Annahme in das Belieben eines jeden gestellt; bei der Häufung von Gebeten zum Eingange der Woche hat vielfach der Aberglaube stark mitgesprochen. Im allgemeinen ging die Absicht dahin, möglichst viel Segen für die Arbeit der kommenden Woche zu erflehen.

B. Wochentage mit festlichem Charakter.

§ 20. Die Neumondstage.

Literatur: Landshuth, S. 411 ff.; Baer, S. 319 ff.; Abeles, der kleine Versöhnungstag, 1911.

1. Unter den ausgezeichneten Tagen ist derjenige, der am häufigsten im Jahre wiederkehrt, der Neumondstag ראש החדש *νουμηνία*. Er spielt bereits in der Bibel eine große Rolle als Tag festlicher Feier,

als Tag der Arbeitseinstellung, als Tag gottesdienstlicher Versammlungen und prophetischer Belehrungen. In nachbiblischer Zeit hat der Neumondstag seinen festlichen Charakter eingebüßt, er ward in die Reihe der Halbfeste versetzt, das Arbeitsverbot wurde aufgehoben. Die Festsetzung des Beginnes eines neuen Monates bildete eine der wichtigsten Funktionen des Synedriums, eines seiner bedeutsamsten Hoheitsrechte. Die Bezeichnung dafür war קדוש החדש, Heiligung, Weihe des Neumondes, eine Erinnerung an die Weihe der biblischen Zeit. Im Tr. Sofrim XIX, 9 ist ein alter Bericht über eine solche feierliche Sitzung zur Bestimmung des neuen Monates erhalten, im Anschluß an sie fand ein festliches Mahl mit einem besonderen, weihevollen Tischgebet statt. Nachdem der feste Kalender eingeführt war, nach 360, gaben die Zentralbehörden am Jahresbeginn die wichtigsten Zeichen kurz bekannt, nach denen alle Kundigen den Kalender mit Leichtigkeit herzustellen vermochten. In den Synagogen wurde am Sabbat, nach der Schriftvorlesung, der in der Woche bevorstehende Beginn des neuen Monates verkündet מכריזין החדש. Die Verkündigung ist in sämtlichen Gebetbüchern zu finden. Die älteste Formel dafür bringt Rom. הקהל כל עמא הבו דעתכון למשמע קל קדיש ירחא הדין כמה דגזרו מרנן ורבנן חבורא קדישא דהוו יתבין בארעא דישראל אית לן ריש ירחא ד. בכך וכך בשבת חושבניה ומנינה בכך בשבת; sie erinnert an die alte Zeit, wo die Behörden des heiligen Landes in aramäischer Sprache den Gemeinden die Mitteilung vom Beginn des Monats zukommen lassen mußten. Etwas modifiziert und bereits in hebräischer Sprache lautet der Satz in lt. כך גזרי רבותינו המכובדים שנכרוז בפני הקהל הקדוש הזה שיהיו יודעים גדולים וקטנים שיש לנו ראש חדש .. בחשבון רבותינו יום .. ויום .. Auch hier erscheint die Mitteilung als das natürlich gegebene Mittel, in einer an Kalendern armen Zeit genaue Kenntnis vom Monatsbeginne und vom Eintreffen der Feste zu machen. Der Neumondsverkündigung wurde, wie jeder frohen Botschaft, eine Bitte um einen glücklichen Verlauf des Monats beigefügt, מלכא דעלמא יעבדיניה לסימנא טבא לנא ולכל עמיה בית ישראל lautet sie in Rom. Daraus wurde später die in Germ. und Seph. übliche ausführlichere und stilisierte Bitte יחדשהו, die dort der kurzen Verkündigungsformel .. ראש חדש .... יהיה ביום folgt. In allen Riten (außer Rom.) geht der Neumondsverkündigung eine Bitte eschatologischen Inhaltes voran, מי שעשה נסים לאבותינו, deren Fortsetzung im einzelnen zahlreiche Varianten,

aber stets den gleichen Sinn hat; Rom. hat eine Bitte um Wiederherstellung des Tempels, wenn der Neumondstag auf den Sabbat fällt. Die Gedankenverbindung scheint die gewesen zu sein, daß im Anschlusse an die Neumondsverkündigung über das Aufhören des Mittelpunktes, von dem sie einst ausging, geklagt und um Wiederherstellung der alten Verhältnisse gebetet wurde. Davon ist heute ein Rest, in dem mehr oder minder ausführlich um Herbeiführung der Erlösungszeit gebetet wird, geblieben. An die Bitte um die künftige Erlösung wurde in It. und Seph. mißverständlich das Gebet für die Befreiung der Glaubensbrüder aus gegenwärtiger Bedrängnis אחינו ישראל יאנוסי ישר׳ gesetzt, das viele Gemeinden an jedem Sabbat sprachen.

Soweit die ältere Form der Neumondsverkündigung, der Seph. und Germ. in neuerer Zeit noch mehr Gebete vorausschicken; Germ. — seit etwa 150 Jahren — die von Rab seinem täglichen Gebete angehängte Techinna b. Ber. 16 b, die in die Pluralform umgesetzt und deren Anfang dem Zwecke entsprechend geändert ist, יהי רצון מלפניך שתחדש עלינו את החדש הזה לטובה ולברכה; Seph. diejenigen Bitten יהי רצון, die in It. und Germ. am Montag und Donnerstag nach der Toravorlesung gesprochen werden.

Die ursprüngliche Bestimmung der Neumondsverkündigung, einen Ersatz für die fehlenden Kalender zu bieten, trat mit der Zeit in den Hintergrund, man sah in den angegliederten Bitten die Hauptsache, änderte infolgedessen auch die Bezeichnung מכריזין in מברכין החדש mit der Verdeutschung „Rausch chaudesch benschen", wofür in neuester Zeit „Neumondsweihe" getreten ist.

2. Seit dem Ende des XVI. Jahrhunderts hat sich, und zwar zuerst in Palästina, die Sitte gebildet, am Tage vor dem Neumondstage zu fasten; man nannte den Fasttag den kleinen Versöhnungstag יום כפור קטן und verfaßte eine eigene Liturgie für ihn, die aus den Bußgebeten für den Versöhnungstag zusammengestellt ist. Andeutungen, die für ein solches Fasten geltend gemacht werden konnten, fanden sich bereits in der Literatur der vorangegangenen Jahrhunderte, ja sogar im biblischen Opfer für den Neumondstag. Verbreitet wurde das Fasten aber erst durch den von Isaak Lurja beeinflußten kabbalistischen Kreis, Moses Kordovero hat es nach Italien verpflanzt, von dort kam es nach den nördlichen Ländern; ganz fest hatte sich dieses Fasten nie eingebürgert, es ist in der Neuzeit meist wieder

in Vergessenheit geraten. Über die hierbei üblichen Selichot vgl. unten § 33.

3. Am Vorabend des Neumondes zu Mincha und ebenso am Neumond selbst fällt תחנון (S. 78), wenn er ein Sabbat ist, צדקתך צדק (S. 119) fort. Im übrigen unterscheidet sich das Gebet nur wenig von dem der Wochentage. In die Tefilla wird innerhalb des XVII. Stückes hinter רצה seit den Tagen der ersten Tannaiten מענין המאורע, d. h. ein auf den festlichen Charakter des Tages bezügliches Stück eingeschaltet, die Amoräer nannten das הזכיר של ראש חדש. Der Anfang יעלה ויבא wird Sof. XIX, 11 zitiert; damit muß das uns geläufige Stück gemeint sein, denn es ist seit Amr. bis auf unwesentliche Varianten in allen Riten gleichlautend. In Pal. findet sich eine Formel, die gegenüber der bekannten im Wortlaut vielfach erweitert ist.

4. Nach dem Schacharisgebet werden am Neumondstage die Hallelpsalmen (113 bis 118), הלל המצרי, gesprochen, und zwar mit Auslassung דלינ des Anfanges (Vs. 1 bis 11) von 115 und 116. Das Hallel am Neumondstage ist den tannaitischen Quellen unbekannt. Es war in manchen Teilen Babyloniens üblich, dort fand es Rab zu seinem Erstaunen vor; da ihm die eigentümliche Art der Rezitation den Eindruck eines alt eingewurzelten Brauches machte, billigte er sie, und so wurde das Hallel in der verkürzten Form für den Neumondstag eingeführt. Das Hallel wird durch eine besondere Benediktion לקרא את ההלל eingeleitet und durch eine andere, ברכת השיר, abgeschlossen. Als solche dient in allen Riten das Stück יהללוך, schon im Talmud (b. Pes. 118 a) erwähnt, das in It. einen sehr einfachen Text hat, in Germ. und Seph. durch eine Häufung von Synonymen erweitert ist, während in Amr. und Rom. vier kurze Reime, יהללוך מעשיך ישבחוך עמוסיך וידוך חוסיך כפי גידל נסיך vom letzten Psalmvers begleitet sind. Allgemein verbreitet ist die Eulogie מלך מהולל בתשבחות. Über die hierauf folgende Toravorlesung vgl. § 25.

5. Die Neumondstage haben, zumindest seit den Tagen Hillels, ein Musafgebet, das in gleicher Weise wie das der Sabbate aufgebaut ist. In Pal. scheint die Musaftefilla dieselbe Fassung gehabt zu haben wie die der Feste. In j. Ber. IX, 2 (13 d) wird die Frage erörtert, ob והשיאנו (§ 28) zu sagen ist, und als Eulogie בריך מחדש חדשים mitgeteilt; in handschriftlichen Fragmenten lautet die Einleitung wie die für die Festtage אתה בחרת (§ 23). Uns liegt in allen Riten eine jüngere Formel vor. Sie enthält, ähnlich der Musaftefilla

für Sabbat, 1. eine Einleitung, die an den Charakter des Opfers (Num. 28 15) und des Festes (Num. 10 9, 10) als Sühne anknüpft, 2. die Bitte um Wiederherstellung des Opferdienstes unter Anführung der Verse Num. 28 11—15; endlich 3. die Bitte um Segen im neuen Monat חדש עלינו את החדש הזה mit der Eulogie מקדש ישראל וראשי חדשים.

Fällt der Neumondstag auf den Sabbat, so bleiben alle Einschaltungen und Weglassungen die gleichen. In der Musaftefilla lautet die Einleitung אתה יצרת, in ausführlicherer Fassung als an Wochentagen und in feierlicher gehobener Sprache, die mehr an die erwähnte Formel in Pal. erinnert. Beim Opfer wird vor וביראשי חדשיכם auch Num. 28 9, 10, dahinter ישמחו במלכותך rezitiert, die Eulogie lautet מקדש השבת וישר׳ וגי׳. Der Text der Musaftefilla ist seit Amr. bis auf die unvermeidlichen kleinen Abweichungen überall gleich, was auf ein hohes Alter schließen läßt. In den neueren Gebetbüchern ist er wie bei allen Musaftefillas dahin geändert worden, daß die Erwähnung des Opfers beseitigt wurde. Damit fiel auch die alte Anschauung, wonach der Neumondstag ein Sühnfest ist.

6. Der Neumondstag hat seit alter Zeit seinen eigenen Psalm; welcher Psalm damit gemeint ist, sagt die Überlieferung nicht. Gebräuchlich ist Ps. 104. Die älteste Quelle, die ihn nennt, ist Orch. Ch. I, 69 c, § 2; Rom. hat, wie bei allen Gelegenheiten, auch hier mehr Psalmen (93, 96, 137 usw.).

§ 21. Fasttage.

Literatur: Duschak, S. 310 ff.; J. Lévi, Notices sur les jeunes chez les Israélites in *REJ* XXXVII, 123 ff.

1. Am „Fasttage der Gemeinde" תענית צבור *νηστεία* erfährt die Liturgie gewisse Veränderungen. Solche Fasttage wurden in alter Zeit bei öffentlichen Kalamitäten eingesetzt (vgl. 1. Kön. 21 9; Joel 1 14, 2 15), namentlich bei häufig wiederkehrenden wie Regenmangel תענית גשמים (vgl. Taan. I, III). Für solche Fasten gab es ein besonderes Zeremoniell mit eigener Liturgie (Taan. II). In Babylonien hatten die Anordnungen über diese Fasten keine Geltung (b. Taan. 11 b אין תענית צבור בבבל), und mit dem Aufhören der jüdischen Autoritäten in Palästina (um 350) kamen sie ganz außer Übung, dennoch wurde die Liturgie der Fasten bei großen Notständen noch im Jahre 1000 verwendet. — Neben den von Fall zu Fall eingesetzten gab es historische Fasttage zur Erinnerung an unglückliche

Ereignisse in der Geschichte des jüdischen Volkes. Auch von ihnen sind die meisten außer Übung gekommen, obwohl Meg. Taan. (Schlußkapitel) sie als „von der Tora geboten" hinstellt. Geblieben sind die vier biblischen Fasttage (Sech. 8 19): 17. Tammus, 9. Ab, 3. Tischri, 10. Tebet, und hinzugekommen ist der 13. Adar, weshalb von fünf, oder, je nachdem man dem 9. Ab und 3. Tischri eine besondere Stelle einräumt, von vier Fasttagen geredet wird, für die auch eigene Gebetbücher (סדר ד׳ [ה׳] תעניות) vorhanden sind. Dazu traten ferner in Deutschland (kaum vor 1250) die Fasten nach den Pesach- und Sukkotfesttagen an einem Montag, Donnerstag, Montag (בה״ב = שני חמישי שני), am Anfang der Monate Ijar und Marcheschwan, für die aus Ps. 2 11, Job 1 5 eine Begründung hergeleitet wurde, wahrscheinlich aber wurden sie im Zusammenhang mit den trüben Zeiten der Verfolgungen eingerichtet. In einzelnen Gegenden und Gemeinden haben ferner Vertreibungen oder Judenmetzeleien l o k a l e Fasttage veranlaßt, die in der Liturgie ganz wie die anderen genannten behandelt werden.

2. Auch die Fasttage wurden in Spanien und Frankreich wie die Neumonde am Sabbat vorher beim Gottesdienst angekündigt; in unseren Gegenden ist nur von den Fasttagen nach den Festen in der Synagoge Mitteilung gemacht worden und zwar in Form eines besonderen Segens für diejenigen, die sie halten. In den neuen Gebetbüchern wird auf das Eintreffen eines der „fünf Fasttage" zusammen mit der Neumondsverkündigung hingewiesen, die anderen werden nicht mehr beachtet. Die Liturgie des Fasttages selbst wird durch die Einschaltung von Gebeten verändert. In die Tefilla wird das Stück (צלותא דתעניתא, של תענית) עניני eingeschaltet; vgl. darüber oben S. 48.

3. Bei der Wiederholung der Tefilla fügt der Vorbeter, zum mindesten seit der gaonäischen Zeit, im IV. Stück Bußgebete סליחות ein. Fasten erinnern an Kalamitäten, und diese sind nach der Anschauung des Altertums und Mittelalters durch Sündenschuld hervorgerufen, daher wird am Fasttage die Bitte um Sündenvergebung erweitert. Schon bei den alten Fasten war gelegentlich des Gottesdienstes eine Erweiterung der Tefilla vorgeschrieben. Im Anschlusse an die Bitte um Sündenvergebung (IV) wurden sechs bezw. sieben Gebete eingeschaltet, zumeist Psalmen oder andere Bibelstellen, die von öffentlichen Notständen handeln; sie finden in einer Bitte in der Form מי שענה ל... היא יענה אתכם und einer Eulogie ihren Ab-

schluß. Noch bis zum Jahre 1000 wurden im Orient wegen Regenmangels Fasten angesagt, an den Morgengottesdienst ein Gebet angegliedert, das im Rahmen der alten Liturgie Bitten um Abwendung des Notstandes häufte. Neben längeren Bibelstellen wurden frei komponierte Gebete oder Poesien aufgenommen. Nach den Angaben der Quellen hatte das Gebet einen solchen Umfang, daß es beinahe den ganzen Tag ausgefüllt haben muß. An den historischen Fasttagen jedoch kam die erwähnte Liturgie nicht zur Verwendung, vielmehr wurde die übliche Tefilla beibehalten und nur in der Mitte der sechsten Bitte durch die Einschaltung der Selichot unterbrochen. Über die Einrichtung der Selichot, die nicht zu den Stammgebeten gehören, wird unten § 33 zu sprechen sein; hier soll nur bemerkt werden, daß die „13 Eigenschaften" (Ex. 34 6, 7) den immer wiederkehrenden Refrain derselben bilden. Nach Beendigung der Selichot wird mit einem nur bei dieser Gelegenheit gebräuchlichen Übergange יאל יעכב (S. 48) zur Tefilla zurückgekehrt. It. und Rom. haben an den biblischen Fasttagen außerdem Kerobot, die in alle Benediktionen der Tefilla eingeschaltet werden (§ 32).

Am Fasttage wird endlich am Morgen und Nachmittag aus der Tora, nachmittags sogar auch aus den Propheten gelesen, vgl. darüber § 25 und 26. Zu Mincha wurde an Fasttagen abweichend von der sonstigen Gepflogenheit der Priestersegen gesprochen; daher auch im letzten Stücke der Tefilla selbst in Germ. שים שלום, und dort, wo man es an anderen Tagen fortließ, wurde XVII. mit רצה begonnen. Für den dritten Tischri ergeben sich einige weitere Änderungen durch seine Zugehörigkeit zu den zehn Bußtagen; vgl. darüber § 24.

4. Eine besondere Stelle nimmt unter den Fasttagen der neunte Ab ein, an ihm sind die Eingriffe in die Liturgie bedeutender, weil der Tag als Trauertag gilt. M. Sofrim und Amr. schreiben Trauergebräuche, wie beim Tode der nächsten Angehörigen, vor, die sich teilweise bis in die Gegenwart erhalten haben. In der Liturgie machte sich der gleiche Gesichtspunkt geltend; eine Betrachtung der Quellen lehrt, daß aus dieser Anschauung heraus mit dem Fortschreiten der Jahrhunderte immer mehr Änderungen vorgenommen wurden. Sofrim kennt besondere Gebete für den Tag überhaupt nicht, am Abend werden einige Bibelstellen Jer. 14 19—22, Ps. 79 und 137 vorgetragen, Rom. hat das beibehalten und Ps. 74 beigefügt. Bei Amr. kommt als

Abweichung nur die Einschaltung von רחם in das Stück XIV der Tefilla (oben S. 53) vor, die für alle drei Gebete des Tages vorgesehen ist. Der Text stimmt mit j. Taan. II (65 c) überein, nur ist vor dem Schlusse noch eine Bitte נערה ד״א מעפרה יהקיצה מארץ דויה נטה עליה כנהר שלום וכנחל שוטף שלל גוים eingefügt, und die ganze Fassung ist in It. und Rom. ebenso erhalten. Schon im Ms. S. von Amr. steht die auch in Germ. und Seph. übergegangene, wahrscheinlich babylonische Fassung mit נחם an der Spitze. Die Eulogie lautet heute allgemein wie bei Amr. מנחם ציון ובונה ירושלים, im Mittelalter waren verschiedene Fassungen mit אבלי ציון im Umlauf. In ganz Frankreich (vielleicht auch in Spanien?) war im Mittelalter im Abend- und Morgengebet רחם, nur zu Mincha נחם üblich, so daß die beiden Formeln Berücksichtigung fanden; späterhin hat das nur Rom. beibehalten, in Germ. und Seph. wurde lediglich zu Mincha נחם gesagt. It. allein hat רחם in allen drei Tefillas.

Im übrigen ist nach Amr. die Liturgie dieselbe wie an allen Fasttagen (s. oben S. 127); in der קדושה דסדרא wird der Satz ואני זאת בריתי (Jes. 59 21), ebenso, wenn der neunte Ab auf Sabbatausgang fällt, Ps. 91 ff. (oben S. 121) fortgelassen. Am Abend erwähnt Amr. auch die Vorlesung der biblischen Klagelieder. In Sofrim ist der Brauch noch schwankend, ob sie am Morgen oder am Abend gelesen werden. Auf die Vorlesung der Klagelieder folgt, wie das nach allen Vorlesungen üblich war, die קדושה דסדרא (S. 79).

Dabei blieb es nicht; M. Sofrim berichtet, daß am Abend ברכו, ferner bis zu Mincha קדושה und קדיש ausfielen, was nirgends übernommen ist. Früh wurde eingeführt, daß am neunten Ab selbst und am Vorabend תחנון ausfiel, und das ist allgemein beibehalten worden. Von Rom aus wurde angeregt, das Schilfmeerlied wegfallen zu lassen, und das scheint im Mittelalter allgemein befolgt worden zu sein, es wurde aber später, außer in It., wieder aufgenommen; in Rom. wurde das Lied Moses Dt. 32 dafür gesetzt. Ebenso ließ man andere Stellen, wie Ps. 100, sogar הודו לד׳, die Opferstellen nach den einleitenden Benediktionen usw. fort; auch im Kaddisch blieb der Satz תתקבל aus. Diese Bräuche haben sich nicht alle erhalten, die einzelnen Gemeinden wichen darin sehr voneinander ab. Auch der von Amr. erwähnte Brauch der Selichot ist fortgefallen, an ihre Stelle traten die poetischen קריבות und die קונית (vgl. weiter § 33), die in It. und Rom. innerhalb der Tefilla vor der Eulogie von XIV אלהי דוד ובונה

ירושלים, in Seph. unmittelbar danach, in Germ. erst nach der Toravorlesung rezitiert werden. In manchen Gegenden las man die Kinot nicht in der Synagoge, sondern nur zu Hause; in anderen wiederum vereinigte man sich, um in der Synagoge Job zu lesen. In neuerer Zeit hat sich die Wertung des neunten Ab und damit auch die Liturgie vielfach geändert; von Veränderungen im Gottesdienste kommen meist nur die Vorlesung der Klagelieger oder einer Auswahl aus ihnen und der Vortrag einer oder zweier Kinot in Frage.

Über die Toravorlesung und Haftara vgl. § 25 und 26.

§ 22. Channukka und Purim.

Literatur: *J.E.* Art. Ḥanukkah, VI, 224 ff.; Purim, X, 274 ff.

A. 1. Das Chanukkafest חנכה (Meg. Taan., Kapitel IX), *ἐγκαινισμός* (I. Mk. 4 59), *ἐγκαίνια* (Ev. Joh. 10 22) wird zur Erinnerung an die Weihe des Tempels unter Juda Makkabi vom 25. Kislew ab acht Tage lang gefeiert. Seine Einwirkung auf die Liturgie ist nicht sehr groß. Die Veränderungen in den Stammgebeten beschränken sich auf die Einschaltung von מעין המאורע in das vorletzte Stück der Tefilla; der Inhalt ist oben S. 58 besprochen. Das Stück wird zuerst Sof. XX, 8 in verkürzter Form wiedergegeben, die vorliegende Textgestalt ist sehr mangelhaft, offenbar aber weicht dieselbe von der in allen Riten wiederkehrenden ab. Sie schließt mit einer Bitte עשה עמנו ד׳ אר״א נסים ונפלאות ונודה לשמך נצח, die in etwas veränderter Gestalt כשם שעשית עמהם נס כן עשה in Amr., Seph. und It. übergegangen ist. Um ihre Zulässigkeit an dieser Stelle der Tefilla wurde viel gestritten, Rom. und Germ. haben sie nicht. Der Einleitungssatz על הנסים wird zuerst von R. Acha (ca. 750) erwähnt, der Schluß וקבעו שמנת ימי חנכה אלו בהלל והודאה (Meg. Taan. Kap. IX) entspricht dem Berichte von I. Mk. 4 59 *καὶ ἔστησεν Ἰούδας .... ἵνα ἄγωνται αἱ ἡμέραι ἐγκαινισμοῦ τοῦ θυσιαστηρίου. . . . μετ᾽ εὐφροσύνης καὶ χαρᾶς.*

2. תחנון fällt am Chanukka aus, hingegen wird seit alter Zeit Hallel (unverkürzt) gesprochen (Tos. Sukk. III, 2); die Benediktion lautet in diesem Falle in allen Riten außer Germ. לגמר את ההלל. Chanukka hat ein besonderes Lied, Ps. 30 (Sof. XVIII, 2), vielleicht rührt hiervon die Überschrift שיר חנכת הבית her. Über die Toravorlesung vgl. § 25.

3. Das Symbol des Chanukkafestes sind die Lichter, daher nennt es Josephus *φῶτα* (Ant. XII 77). Die Lichter wurden ursprünglich nur in den Häusern, später auch in den Synagogen angezündet. Beim Anzünden werden seit den Zeiten der ersten Amoräer besondere Benediktionen gesprochen, am ersten Tage drei, an jedem folgenden zwei; es gab aber auch eine Anschauung, die überhaupt nur am ersten Tage die Benediktionen zulassen wollte. Der Wortlaut der ersten (להדליק נר של חנכה) ist in der noch heute überall üblichen Form b. Schabb. 23 a mitgeteilt, eine andere Formel findet sich j. Sukk. III, 4 (53 d); der Text der beiden anderen Benediktionen שעשה נסים und שהחיינו ist wahrscheinlich aus Versehen aus den Talmuddrucken ausgefallen, ist aber ebenso alt wie derjenige der ersten. In Sof. XX, 6 wird außerdem die Hymne הנרות הללו mitgeteilt, die dort, wie es scheint, an eine falsche Stelle geraten ist und erst hinter den Benediktionen gesprochen wird. Neuerdings wird in Germ. vielfach im Anschlusse hieran noch der Piut מעוז צור ישועתי oder eine Chanukkahymne in der Landessprache gesungen. In It. und Seph. wird nach den Benediktionen statt הנרות הללו Ps. 30 gesprochen, in Rom. nichts.

B. 1. Die Entstehungszeit und der Anlaß des Purimfestes (14. Adar) sowie des voraufgehenden Fastens (13. Adar) sind historisch kaum mehr zu ergründen. Das Fasten kann, solange der Nikanortag gefeiert wurde (Meg. Taan. Kap. XII), nicht bekannt gewesen sein. Sof. XXI, 1 berichtet, daß in Palästina „die Fasten nach Mordechai und Esther" ימי צום מרדכי ואסתר an drei Tagen n a c h Purim, und zwar am Montag, Donnerstag und Montag begangen wurden. Alle sonstigen Quellen kennen das Fasten nur am 13. Adar תענית אסתר. Es wurde an Bedeutung nie den biblischen Fasttagen gleichgesetzt; sein Einfluß auf die Liturgie jedoch ist der gleiche (vgl. oben § 21.)

2. Am Purim wird ebenso wie am Chanukka על הנסים eingeschaltet (vgl. Sof. XX, 8. Ende). Auch ein besonderes Lied ist dafür bestimmt; nach Sof. XVIII 2 Ps. 7, den jedoch nur Rom. hat, während die anderen Riten Ps. 22 verwenden, den der Midrasch auf die Geschichte Esthers bezieht. Die Hallelpsalmen werden am Purim nicht gesprochen, infolgedessen hat Amr. תחנון beibehalten; im Mittelalter jedoch wurde dem widersprochen und תחנון wieder beseitigt. Über die Toravorlesung vgl. § 25.

3. Am Purim wird das Buch Esther verlesen, ein Brauch, den die Mischna schon als feststehend voraussetzt, der auch bereits Jahr-

hunderte vor ihrer Redaktion bestanden haben muß (vgl. Meg. Anf.). Seit der amoräischen Zeit findet die Vorlesung zweimal statt (b. Meg. 4 a), am Abend nach der Tefilla, am Morgen nach der Toravorlesung. Die Vorlesung des Buches Esther wird durch drei Benediktionen eingeleitet מנח מגלה מקרא על, שעשה נסים, שהחיינו (b. Meg. 21 b). Nach der Vorlesung lautet die Benediktion הרב את ריבנו; auf sie folgen nach Angabe des Talmuds noch die Sätze ארור המן ברוך מרדכי, die meist später im Piutstil ausgearbeitet waren. Im Anschlusse an die Vorlesung wird קדושה דסדרא gesprochen. Strittig war vielfach, ob שהחיינו auch am Morgen statthaben soll. Schon bei Amr. ist erwähnt, daß einige Verse des Buches Esther von Vorbeter und Gemeinde gesprochen werden; die Zahl der Verse ist später vermehrt worden. Vielfach wurde die Vorlesung der Megilla von Gebräuchen begleitet, die der überströmenden Freude Ausdruck geben sollten; sie sind nicht selten in Unfug ausgeartet, vgl. I. Abrahams, Jewish Life in the Middle Ages, S. 33, 262. In Reformgemeinden ist die Vorlesung des Buches Esther meist auf den Morgen beschränkt, während am Abend eine Auswahl daraus in der Landessprache gegeben wird. Die lärmenden Unterbrechungen von seiten der Gemeinde haben in kultivierten Ländern überall aufgehört.

C. Die Festtage.

§ 23. Wallfahrtsfeste.

Literatur: Landshuth, S. 437 ff.; Baer, S. 346 ff.; Elbogen, Die Tefilla für die Festtage in *MS* LV, 1911, 426 ff.; Berliner Randb. II, S. 25 ff.

1. Die Feste ימים טובים ומועדים (Amr.) bilden für die Liturgie eine einheitliche Gruppe. Die Struktur der Gebete ist — mit einer Ausnahme — an ihnen die gleiche; die Abweichungen sind in der Bedeutung des Festes begründet. Ihrem Charakter nach sind sie seit Alters her in zwei Gruppen geschieden, die drei Wallfahrtsfeste שלש רגלים und die beiden ernsten Feste ימים נוראים. Die Namen der Wallfahrtsfeste lauten in den tannaitischen Quellen פסח, עצרת, חג (Sukk. III, 5 und Tos. das.), aram. פסחא, עצרתא, חגא, später auch חגא דפטירא דמטללתא. Die Mischna setzt immer nur einen Feiertag voraus, während der babylonische Talmud auch die zweiten, die Feiertage der Diaspora (יום טוב שני של גלויות), berücksichtigt; in Palästina wird bis heute außer am ראש השנה nur ein Feiertag gehalten.

2. Die Gebete entsprechen denen für die Sabbate. Die Tefilla besteht wie dort aus sieben Stücken, von denen die drei ersten und die drei letzten die der Wochentage sind, das siebente enthält in der Bitte das vom Sabbat her bekannte קדשנו במצותיך; sie unterscheidet sich insofern, als wir dort für jedes Gebet eine besondere Fassung der Einleitung besitzen, während an den Festen ערבית שחרית מנחה völlig gleichlauten und מיסב — ähnlich wie am Sabbat — eine Erweiterung dieser bildet. Die Siebenzahl geht schon auf die älteste tannaitische Zeit zurück, wie die Kontroverse zwischen Schammaiten und Hilleliten über die Art der Erweiterung des Festtagsgebetes an Sabbaten beweist. Die heutige Fassung stammt aus den Anfängen der amoräischen Epoche, aus der Tätigkeit Rabs und Samuels; nur geringe und unbedeutende Zusätze weisen auf spätere Jahrhunderte. אתה בחרתנו wird b. Joma 87 b von Ulla b. Rab (um 330) als ein ganz bekanntes Gebet zitiert, יתן לנו in b. Ber. 33 b im Anschlusse an die „Perle" Mar Samuels erwähnt (230), derselbe Autor nennt והשיאנו, und aus der Bitte kommt neben dem erwähnten Satze קדשנו במצותיך noch der Schluß מקדש ישראל והזמנים vor, der allerdings im IV. Jahrhunderte noch strittig ist, vgl. b. Pes. 117 b. Für einen Feiertag, der auf den Sabbat fällt, fordert schon der Tannaite Nathan (um 160) מקדש השבת ישראל והזמנים (Tos. Ber. III, 13, S. 716).

3. Alle erwähnten Zitate gehen auf b a b y l o n i s c h e Autoritäten zurück. Daneben aber muß es noch eine a n d e r e, eine p a l ä s t i n i s c h e Rezension der Tefilla gegeben haben, von der Spuren im Traktate Sofrim vorliegen. Dort wird XIX, 3 die Erwähnung des betreffenden Festes mit den Worten ביום טוב מקרא קדש הזה ביום חג הזה gefordert; von den bekannten Gebetbüchern hat genau dieselbe Fassung nur Maimonides. Ferner werden Sof. XIX, 7 als Bestandteile der drei Festtagsgebete die Stücke והשיאנו, יעלה ויבא, גלה genannt; auch hierfür bieten die vorhandenen Gebetbücher keine Analogie, sie kennen גלה nur als Bestandteil von Musaf, יעלה ויבא wiederum für alle Tefillas mit Ausnahme vom Musaf. Die kühnen Versuche, durch Textänderung in der Quelle eine Übereinstimmung mit den bekannten Gebetstücken herzustellen, sind sämtlich als verfehlt zu betrachten. Als Eulogie gibt Sof. das מקדש עמי ישר׳ יהזמנים ומקראי קדש; eine solche weitschweifige Formel kommt in keiner der bekannten Liturgien vor. Hingegen haben sich Fragmente, die alle die genannten Eigentümlichkeiten des Textes auf-

weisen, in der Genisa von Kairo gefunden, sie sind MS., LV, 1911, S. 433—446 und 586—593 veröffentlicht und besprochen; die Fragmente bilden Reste des alten palästinischen Ritus, sie sollen im folgenden mit Pal. angeführt werden.

4. Im Musafgebet aller Feste wird das Mittelstück dadurch erweitert, daß ומפני חטאינו zwischen ותתן לנו und והשיאנו tritt, während ויעלה ויבא ausfällt. Komposition und Text dieser Einlage sind seit Amr. in allen Gebeten gleich. ומפני חטאינו will auf die Opferlegende führen, es geht von der Zerstörung des Tempels und der Unmöglichkeit, Opfer darzubringen, aus, reiht daran die Bitte um Herbeiführung der messianischen Zeit und um Wiederherstellung des Heiligtumes, an die sich die Bibelverse aus Num. 28 und 29 mit den Opfervorschriften anschließen. Auf die Opferlegende folgt die Bitte אר״א מלך רחמן רחם עלינו um Wiederherstellung der Wallfahrt. Pal. bietet auch für die Musaftefilla ganz abweichende und vereinfachte Texte; dort unterscheidet sie sich von den anderen Tefillas nur durch das, was unbedingt notwendig ist. An ותתן לנו schließt sich sofort להקריב בו קרבן מוסס ככתוב בתורתך mit den zugehörigen Versen als Beleg an, hinter גלה ist dann die Wiederherstellung der Wallfahrt kurz angedeutet und am Ende von והשיאנו kommt das Gebet mit den aus j. Ber. IV, 6 bekannten Worten ונעשה לפניך את חובותינו תמידי יום ויקרבן מוסס wieder auf den Anfang zurück (vgl. ob. S. 116). Sonst bleibt alles beim alten, auch ויעלה ויבא fehlt nicht.

5. Zum Wortlaut der Festgebete ist im einzelnen folgendes zu bemerken. Statt אתה בחרתנו hat Pal. אתה בחרת als Beginn eines hymnischen Stückes, das mehr Schwung zeigt als das übliche. In ותתן לנו folgt Pal. genau der Angabe von Sofrim, während Amr. und danach Seph. den Namen des Festes vor יום טוב מקרא קדש haben; in allen anderen Riten fehlen die Worte ganz. Pal. hat nur מועדים לשמחה; Amr. und die anderen Riten auch חגים וזמנים לששון; Isaak ibn Gajjat und Rom. fügen noch ימים טובים לישועה ein. Hinzugekommen ist seit Amr. in allen Riten die Erwähnung der Bedeutung des Festes (זמן חרותנו usw.). Pal. fügt an ותתן לנו Bibelverse über das Fest aus Lev. 23 an, reiht daran andere aus den Hagiographen und Propheten, wie das sonst nur im Musaf des Neujahrstages geschieht. Die Bitte אר״א גלה schließt Pal. mit dem ebenfalls aus dem Neujahrsgebet bekannten Satze ויאמרו מעשיך ד׳ אלהי

ישר׳ מלך ומלכותו בכל משלה ab; der Gedanke des Gottesreiches kommt in Pal. an sämtlichen Festen in seiner klassischen Reinheit zum Ausdruck. יעלה ויבא beginnt dort wie in Sofrim mit אנא אלהינו; der Text ist mehrfach erweitert, die Reihe der in Erinnerung zu rufenden Dinge ist wesentlich größer, am Schlusse folgt die nur aus Seph. zum Neumond (oben S. 126) bekannte Bitte um Erlösung, die sich in It. und Rom. auch für die Feiertage erhalten hat, ריחר. יום מקרא קדש הזה יום..הזה סוח וקץ לכל צרותינו תחלה וראש לישועתנו והשיאנו ist aus j. Ber. IX, 2 bekannt, jedoch wird dort nur der Anfang zitiert; am Schlusse lesen alle Riten außer Germ. כן תברכנו סלה. die Textform wird durch Pal. unterstützt, wo es heißt כאשר אמרת ורצית כן תברכנו סלה. Die Bitte קדשנו במצותיך kommt in den bekannten Texten von Pal. nicht vor, und das scheint nicht auf einer Kürzung der Abschreiber zu beruhen, sondern wirklich zu fehlen. In der Eulogie steht Pal., wie bemerkt, ganz allein (zu vgl. ist b. Pes. 117 b).

6. ומפני חטאינו für Musaf beginnt in Amr. und danach in Seph. mit אלהינו ואלהי אבותינו, ist im übrigen bis auf die üblichen kleinen Abweichungen in allen Riten gleich, nur in V. ist der Schluß etwas erweitert. Die Opferverse fehlen bekanntlich in Seph., obwohl sie in Amr. vorhanden sind. Man bewies die Zulässigkeit ihres Fehlens aus einem Worte des Talmuds (b. R. h Sch. 35 b). Unter den Geonim erklärte sich Sar Schalom gegen Natronai und Saadja für ihre Beibehaltung. Da es wenig Gebetbücher gab, da ferner in den Abschriften gekürzt wurde, was irgend möglich war, waren die Verse wenig bekannt und mußten schon darum fortbleiben. Raschi war ganz erstaunt über ihre Einführung, die er als völlig neue Sitte bezeichnete. Dennoch stehen sie in allen Riten außer in Seph., wo sie aber im Mittelalter ebenfalls verbreitet waren. Die Wallfahrt erwähnt Pal. mit den Worten ועינינו תאור בבית מאורינו ושם נראה לפניך בשלוש פעמי רגלינו unter Berufung auf Dt. 1616. 17.

7. Fällt der Festtag auf den Sabbat, so wird das Gebet dadurch in seinem Aufbau nicht verändert. Es wird nur an geeigneter Stelle die Erwähnung des Sabbats eingefügt. Ob das genau der Vorschrift von Bet Hillel (Tos. Ber. III, 13) entspricht מתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת, ist zweifelhaft, aber wir können schwer feststellen, was mit den Bestimmungen jener Baraita gemeint war. In יתקן לנו wird vor den Namen des Festes שבתות למנוחה und את יום המנוחה הזה

eingeschoben. Germ. setzt dafür את יום השבת הזה und nach Erwähnung des Festes das sonst in Germ. fehlende באהבה ein. Zu קדשנו במצותיך werden die entsprechenden Ergänzungen aus der Sabbatbitte hinzugesetzt, רצה במנוחתנו usw. In der Musaftefilla werden außerdem vor den Opfern die Verse für das Sabbatopfer, hinter ihnen ישמחו במלכותך eingeschaltet. Pal. liegt für Sabbat nicht vor. Die Eulogie gibt bereits R. Nathan an (oben S. 133) מקדש השבת וישר׳ והזמנים, aber noch Rabina (V. Jahrhundert) hat gegen Abweichungen hiervon zu kämpfen.

8. Fällt der Feiertag auf den Ausgang des Sabbats, so wird in die Abendtefilla hinter ותתן לנו die von Mar Samuel verfaßte „Perle" ויודיענו eingeschaltet, deren Text sich b. Ber. 33 b findet, sie ist ein Ersatz für die Habdala (§ 19 2).

9. Wie die Tefilla ist auch sonst der Grundstock der anderen Gebete allen drei Festen gemeinsam. Das Abendgebet ist dasselbe wie das der Wochentage, השכיבנו jedoch wird in Seph. und Germ. in der für Sabbat üblichen Form gesagt. Als Bibelvers wird in It. und Seph. Lev. 23 4 אלה מועדי ד׳; in Germ., so schon in V., Lev. 23 44 וידבר משה verwendet; in Rom. sind für jedes Fest besondere Verse. Pal. kennt die relativ junge Einrichtung der Bibelverse überhaupt nicht. Seph. und Rom. schicken, wie an jedem Tage, auch an den Festen dem Abendgebet einen Psalm voraus und lassen, wie am Sabbat, einen folgen. Die Stellen sind im einzelnen weiter unten angegeben. Nach der Tefilla wird Kiddusch gesprochen, dessen Text mit dem der mittleren Benediktion der Tefilla viel gemeinsam hat.

Im Morgengebet werden nach den ברכות השחר die Psalmen gesprochen. Sof. XVIII, 2, 3, XIX, 2 kennt für jedes Fest einen besonderen Psalm, der am Eingang der פסוקי דזמרה zu sprechen ist, auf den dann יהי כבוד und die verschiedenen täglichen Psalmen folgen. So ist es nicht geblieben, vielmehr wird in allen Riten die an Sabbaten übliche Reihe der זמירות innegehalten; in Germ. völlig unverändert, in It. wird Ps. 97, in Seph. und Rom. der Psalm des Festtages eingeschoben, in ihnen wird, wie in Amr., bei Psalm 92 der erste Vers fortgelassen. Wie am Sabbat wird das Schilfmeerlied — bei Amr. sogar bis Ex. 15 26 — und נשמת gebetet. Es folgt der Jozer der Wochentage (oben S. 16 ff.), nur an Sabbaten הכל יודוך usw. (oben S. 114), Pal. jedoch scheint besondere poetische Einschaltungen für den Jozer der Feste gehabt zu haben; endlich folgt die Tefilla, wie bereits besprochen.

Allen drei Feiertagen gemeinsam ist die Rezitation des Hallel, Ps. 113 bis 118, deren Anordnung in die tannaitische Zeit zurückgeht; für Pesach ist dort das Hallel nur an einem resp. zwei Tagen erwähnt, an den anderen wird das verkürzte gesprochen. Im Mittelalter kam (zuerst in Frankreich?) die Sitte hinzu, an jedem der Wallfahrtsfeste eine der Megillot zu lesen, in Rom. wird diese Lektüre auf mehrere Tage verteilt.

Über die Toravorlesung vgl. § 25 und über die Musaftefilla oben S. 134. Zu Musaf gehörte im Tempel zu Jerusalem ein besonderer Psalm, der mit dem oben erwähnten nicht identisch ist.

10. An den Mittelfeiertagen (מועד, חול המועד) von Pesach und Sukkot wird, wie an Wochentagen, gebetet, jedoch mit Einschaltung von יעלה ויבא in die Tefilla und mit Weglassung von תחנון. Das Musafgebet, das ebenso wie das des Neumonds durch אשרי und יבא לציון eingeleitet wird, ist das des Festes. Bei der Erwähnung des Festes in יעלה ויבא oder יתן לנו wird nach Sof. XIX, 3 יום טוב מקרא קדש fortgelassen, ebenso lautet Pal.; von den bekannten Riten macht nur Seph. einen Unterschied, indem er das Wort טוב wegläßt und את יום מקרא קדש חזה liest. Hallel und Toravorlesung gehören auch zur Liturgie der Halbfeste.

11. Im einzelnen ist zu den Festen folgendes zu bemerken:

a) Pesach, das Befreiungsfest, heißt in den Gebeten חג המצות, es wird als זמן חרותנו bezeichnet. Sof. XIX, 3 und Pal. haben für die Mittelfeiertage nicht die Bezeichnung יום טוב מקרא קדש, den siebenten Tag nennt Sof. יום שביעי עצרת; in den Riten ist dieser Unterschied nicht bekannt, nur in Seph. wird טוב weggelassen. Der Morgenpsalm, שיר, für Pesach ist in Sof. XVIII, 2 Ps. 135, nach anderen Ps. 83 für den ersten Tag und die Mitteltage, Ps. 136 für den siebenten. Seph. verwendet Ps. 107 als שיר, Ps. 114 nach dem Abendgebet. Rom. hat wie am Sabbat Ps. 92, sodann 135 oder 106 sowie 136 und 150; am siebenten statt 135 Ps. 18. Am I. und II. Pesachabend wird in der Synagoge nicht Kiddusch gesprochen, wenn er auf Sabbat trifft, auch nicht ברכה אחת מעין שבע (oben S. 111). In Spanien und Babylonien soll Seder in der Synagoge gehalten worden sein, weil die Leute zu unwissend waren, um die Haggada lesen zu können. Nach Seph. wird an den beiden ersten Abenden auch in der Synagoge Hallel gesprochen, das ist auch in Polen und am Balkan übernommen worden. Nach dem Talmud wird beim Morgengottesdienst Hallel nur am ersten

Pesachtage gesagt, später wurde es für die folgenden Tage in derselben Weise wie am Neumond (vgl. S. 125) bestimmt. Von den Megillot wird das Hohelied am 7. Pesachtage oder am Sabbat in der Festwoche gelesen. Die Opferverse sind in Pal. und Rom. Num. 28 16 bezw. 19—24 resp. 25; in Germ. und It. Num. 28 16—19 bezw. 19, während 20—24 in eine für alle Feste gültigen Formel ומנחתם ונסכיהם zusammengezogen sind. Die Eulogie der Tefilla lautet in Pal. מקדש ישר׳ וחג המצות ומועדי שמחה והזמנים ומקראי קדש. Mit dem Musafgebet des ersten Pesachtages hört משיב הרוח auf, in Seph., Rom. und It. beginnt man da מוריד הטל einzufügen, während in Germ. jede Erwähnung fortbleibt. Später hat sich hieraus ein besonderes Gebet um Tau תפלת טל im Anschlusse an Musaf entwickelt.

Über die Toravorlesung vgl. § 25.

b) Schowuaus heißt in den Gebeten, schon in Sof. XIX, 4, חג השבעות und wird als Offenbarungsfest זמן מתן תורתנו gefeiert, wofür in der Bibel noch kein Anhalt zu finden ist. Als Psalm ist Sof. XVIII, 3 Ps. 29 verordnet, Seph. und Rom. verwenden Ps. 68, It. hat ihn vor der Toravorlesung, nach dem Abendgebete jedoch Ps. 122. Als Megilla wird Rut gelesen. Über Toravorlesung vgl. § 25. Die Musafverse sind Num. 28 26 und 27 (in Rom. —31), dazu ומנחתם ונסכיהם wie oben; Rom. hat Num. 28 26 auch am Abend an Stelle des stereotypen Verses aus Levitikus (s. oben S. 136).

c) Sukkaus führt den Namen חג הסכות und wird im Anschlusse an Dt. 16 14, 15 als זמן שמחתנו bezeichnet; in Sof. fehlt jede Angabe darüber infolge der Lückenhaftigkeit unseres Textes. In Pal. lautet die Eulogie in der Tefilla מקדש ישר׳ וחג הסכות ומיעדי שמחה והזמנים יהרגלים ומקראי קדש. Als Morgenpsalm gibt Sof. XIX, 2 Ps. 76 an, den Rom. tatsächlich hat. Die Reihe der Musafpsalmen für die Zwischentage ist in b. Sukka 55a überliefert: für den ersten Ps. 29, für den zweiten Ps. 50 16—?, für den dritten Ps. 94 16—?, für den vierten das. 8—16 ? für den fünften Ps. 81 7—?, für den sechsten Ps. 82 5—?. Verwendet wird in Seph. Ps. 42, 43 und nach Maarib Ps. 122. An allen Sukkaustagen wird das ganze Hallel gesprochen. Die Musafverse sind Num. 29 12—39 mit entsprechender Auswahl für die einzelnen Tage. Eine Besonderheit des Sukkausfestes sind die Umzüge mit dem Feststrauß nach dem Musafgebet. Hierbei werden Gebete mit dem Stichwort הושענא Hilf doch! gesprochen, die davon den Namen הושענות erhalten haben (vgl. § 32). Der siebente Tag, im Talmud יומא דערבתא, in It. und Rom.

יום ערבה, der Tag der Bachweide, heißt wegen der Häufigkeit der Umzüge und der Wiederholung dieser Gebete יום הושענא, später הושענא רבה. Der Tag wurde, wahrscheinlich im Anschlusse an R. h Sch. I, 2 Ende, als Gerichtstag erklärt und in Italien, Frankreich und Deutschland schon im frühen Mittelalter (das geht bis ins XII. Jahrhundert zurück) besonders ausgezeichnet. Bereits in V. werden die Sabbatpsalmen, נשמת, die „große" Keduscha und andere Festtagsgebete für ihn bestimmt. In der späteren kabbalistischen Zeit (vom XIV. Jahrhundert an) wurde der Tag dem Versöhnungstag an Bedeutung gleichgestellt, und es wurden sehr viele von den Bräuchen des Versöhnungstages auch auf den „Tag der Bachweide" übertragen, manche fasteten sogar. Besonders zeigt Seph. den Einfluß der Anschauung vom Bußcharakter des Tages; in Rom. wurden die ersten und letzten Benediktionen der Tefilla nach dem im Schlußgebete des Versöhnungstages (§ 24) üblichen Wortlaute gesagt. Im frühen Mittelalter scheint man die Umzüge am Hoschanatage nicht nur am Morgen, sondern auch zu Mincha nach der Tefilla vorgenommen zu haben. Aus dem X. Jahrhunderte besitzen wir die gut verbürgte Nachricht, daß am Hüttenfeste, oder wenigstens am Hoschanatage Umzüge um den Ölberg in Jerusalem stattfanden. Es beteiligten sich daran zahlreiche Pilger, die von weit her kamen; bei dieser Gelegenheit wurden auch die Bestimmungen über den Kalender des folgenden Jahres bekanntgegeben.

d) Der achte שמיני עצרת (bezw. achte und neunte) Tag des Hüttenfestes wird als besonderer Feiertag betrachtet שמיני רגל בפני עצמו הוא, man erwähnt ihn im Gebet mit den Worten יום השמיני [הג] העצרת, er heißt indes ebenso wie das Hüttenfest זמן שמחתנו. Sein Psalm ist nach Sof. XIX, 2 und tatsächlich in Seph. (wahrscheinlich wegen seiner Überschrift) Ps. 12; Rom. hat wahrscheinlich aus ähnlicher äußerlicher Anlehnung Ps. 6; in Sof. wird ferner Ps. 111 zur Wahl gestellt, den wir auch in Pal. finden. Vor der Abendtefilla hat Rom. Num. 29 35. Als Verse für die Tefilla finden wir in Pal. Lev. 23 36—39, I. Kön. 8 66, Neh. 8 18 und Ez. 43 27. Die Eulogie lautet מקדש ישר׳ יום שמיני עצרת ומועדי שמחה והזמנים ומקראי קדש. Als Musafverse werden Num. 29 35, 36, in Pal. auch 37—39 und 30 1 verwendet. Als Megilla des Hüttenfestes dient Kohelet, das Buch wird am achten Tage gelesen (wegen 11 2), in Rom. auf die Feiertage verteilt. Zu Musaf des Schemini Azeret beginnt משיב הרוח, was vor der leisen Tefilla verkündet wird; hieraus hat sich ein besonderes Gebet um Regen

תפלת גשם entwickelt. Der zweite Tag von Schemini Azeret führt in der Literatur — nicht im Gebete — etwa seit dem Jahre 1000 den besonderen Namen שמחת תורה, da an ihm das letzte und nach einer bis auf die gaonäische Zeit zurückgehenden Sitte auch das erste Kapitel der Tora gelesen wird (vgl. § 25). Daher wurde die Toravorlesung des Tages von einer größeren Anzahl festlicher Gebete begleitet (§ 30). Die Stammgebete hingegen unterscheiden sich nicht von denen des vorhergehenden Tages.

§ 24. Die ernsten Feste.

Literatur: Landshuth, S. 456ff.: Baer, S. 383ff.; Friedmann, The New Year and its Liturgy in *JQR* I, 62ff.

A. Das Neujahrsfest.

1. Der Neujahrstag ראש השנה am 1. Tischri (die Bezeichnung wird in der Bibel Ez. 401 für 10. Tischri gebraucht) führt den Namen darum, weil mit ihm die Zählung des neuen Jahres beginnt. Der Name sowie die zweitägige Dauer des Festes lassen sich bis in die Zeit der Mischna zurückverfolgen; ebenso alt ist die Anschauung, die beiden Tage als einen einheitlichen und als uralte Einrichtung zu betrachten שני ימים טובים של ראש השנה הן מתקנת נביאים ראשונים (j. Er. III Ende, 21 c). Im Pentateuch heißt der erste Tischri Num. 291 יום תרועה, Lev. 2324 זכרון תרועה, daher in unseren Gebeten יום הזכרון und יום תרועה, wofür am Sabbate זכרון תרועה eintritt. Nur in Pal. hat sich auch im Gebete die Bezeichnung ראש השנה erhalten.

2. Ein äußerliches Merkmal, das den Gottesdienst am Neujahrsfeste von dem anderer Tage unterscheidet und im Namen יום תרועה zum Ausdruck gelangt, ist das Schofarblasen. Der Talmud berichtet, daß ursprünglich das Schofarblasen frühzeitig beim Morgengebete stattfand, daß aber einmal, wahrscheinlich in politisch erregter Zeit, die Römer jene Töne als Signal zum Aufruhr auffaßten, daß sie daraufhin die Juden überfielen und niedermachten. Seitdem wurde das Schofarblasen in den Musafgottesdienst verlegt, weil an einer späteren Tagesstunde über den festlichen Charakter der Funktion ein Zweifel nicht mehr aufkommen konnte (j. R. h Sch. IV, 8, 59 c). Die Mischna (das.) trägt auch schon den neuen Verhältnissen Rechnung, wenn sie verordnet, erst beim zweiten Vorbeter, d. h. zu Musaf, Schofar zu blasen (תשני מתקיע). Die Folge der Neuerung war eine

doppelte. Zunächst für das Schofarblasen; um nicht bis zu so später Stunde damit warten zu müssen, wurde vor dem Schofar zu Musaf תקיעית מעומד, כשהן עומדין das Blasen nach Schacharis תקיעית מיושב, כשהן יושבין eingeführt, für das man schon um 300 keine rechte Begründung mehr wußte. Sodann aber für die Liturgie, wie sich gleich zeigen wird.

3. Von den Gebeten des Neujahrstages heißt es schon in alter Zeit, daß sie länger sind als sonst im Jahre אלו ברכות שמאריכין בהן ברכות של ראש השנה.... (Tos. Ber. I, 6). Die Empfehlung an den Vorbeter, sich sein Gebet vor dem lauten Vortrage zurechtzulegen, wurde ebenfalls auf die Neujahrsgebete bezogen, „weil sie so lang sind" (b. R. h Sch. 35 a). Es ist die Idee des Gottesreiches, welche den Charakter der Gebete bestimmt, am Neujahrstage findet die Anerkennung der Herrschaft Gottes über die Menschheit ihren religiösen Ausdruck; Gott als König vereinigt die gesamte Menschheit zu einem Bunde; er richtet die Menschen, gedenkt ihrer Taten und bestimmt ihr Geschick; und wenn das Königtum Gottes in der Gegenwart noch nicht verwirklicht ist, so wird er in der Zukunft seine Herrschaft über die ganze Welt ausbreiten, sie wird dereinst bei allen Geschöpfen Anerkennung finden.

Diese Gedanken werden in den drei Gebetstücken zum Ausdruck gebracht, die dem Neujahrstage eigentümlich sind. Die Neujahrstefilla ist um drei Benediktionen bereichert, מלכיות Gott als Weltenkönig, זכרונות Gott als Richter, שופרות Gott als Erlöser. Trotzdem drei neue Benediktionen hinzutraten, wurden es doch im ganzen nur neun; weil die מלכיות mit einer der anderen vereinigt wurden, im nördlichen Palästina mit III קדושת השם, so hält es noch später R. Jochanan ben Nuri; im südlichen mit IV קדושת היום, so hält es später R. Akiba und so blieb es auch; eine dritte Meinung, die זכרונות mit קדושת היום zu vereinigen, fand nirgends Anklang. Wenn wir noch heute die dritte Benediktion קדושת השם so sehr erweitern, die drei Stücke mit ובכן (ובכן תן פחדך, ובכן תן כבוד, ובכן [ואז] צדיקים) einschließlich ותמלך einfügen, und mit Ps. 146 10 ימלך schließen, so hat es den Anschein, als ob hier noch die Benediktionen im Sinne des R. Jochanan ben Nuri, im Sinne der Vereinigung von קדושת השם und מלכיות vorliegen. In Pal. hat sich sogar die aus j. R. h Sch. IV, 6 (59 c) bekannte Eulogie אדיר המליכה האל הקדיש erhalten, die ebenfalls von derselben Art der Zusammenziehung zeugt, und nach dem

Talmud nur im Musaf des Neujahrstages Verwendung finden sollte. Die drei dem Feste eigentümlichen Stücke wurden durch Schofartöne unterbrochen, sie heißen darum auch תקיעתא. Die älteste Quelle über die Komposition des Neujahrsgebetes, die Mischna (R. h Sch. IV, 5) läßt in ihrer Fassung keinen Zweifel darüber, daß die Tefilla in sämtlichen Gebeten des Neujahrstages gleich lautete. Als nun, wie erwähnt, das Schofarblasen in die Musaftefilla verlegt wurde, blieben auch die מלכויות זכרונות שופרות für Musaf vorbehalten, ובכן תן פחדך hingegen, dessen Ursprung vergessen war, blieb in sämtlichen Tefillas ohne Unterschied stehen, so daß wir in allen Tefillas eine Art von מלכויות und im Musaf nun doppelte haben.

4. Die drei Stücke מז״ש bestanden ursprünglich aus aneinandergereihten Bibelversen; sie schlossen mit einer Eulogie, der wahrscheinlich eine Bitte voranging. Ob die älteste Zeit auch bereits Einleitungen besaß wie später, ist zweifelhaft. Jeder Vers hieß מלכות, זכרון, שופר; die Zahl der zu vereinigenden Verse wird in der Mischna auf nicht weniger als zehn für jedes Stück festgesetzt, Jochanan ben Nuri vertritt die abweichende Meinung, daß auch je drei Verse genügten, und es gibt eine amoräische Anschauung, wonach selbst ein einziger Vers aus der Tora bei jedem der drei Gebete hinreicht. Geblieben ist es in Germ. bei je zehn Versen für מלכות und שופרות, neun für זכרונות, in den anderen Riten sind es jedesmal zehn. Die Verse sind allen drei Teilen der Bibel entnommen, die aus der Tora eröffnen die Reihe, es folgen die aus Hagiographen und Propheten. Die Vorschrift, mit einem Verse aus der Tora zu schließen, ist nur bei den מלכות durchgeführt, bei den anderen beiden steht der Vers erst vor der Eulogie, was in Pal. auch bei den מלכות der Fall ist. Ausgeschlossen sind Verse, deren Inhalt eine Strafandrohung bildet. Im Talmud werden brauchbare und unbrauchbare Verse besprochen; es muß auffallen, daß von den für zulässig erklärten Versen mit פקד keiner Aufnahme fand, obwohl an geeigneten Versen für die זכרונות kein Überfluß bestand. Es ist beachtenswert, daß die Tannaiten der Restaurationszeit (nach 140) über die Auswahl der Verse verschiedener Meinung sind, wie überhaupt damals über die Komposition des Neujahrsgebetes viel verhandelt wurde, ein Beweis dafür, daß es erst in jener Zeit eine feste Form erhalten hat. Die in den Gebetbüchern enthaltenen Verse stimmen alle überein, von den im Talmud besprochenen sind nur wenige darunter; Pal. hat einige Verse mehr als Vulg.

5. Den Bibelversgruppen geht gegenwärtig eine Einleitung in hymnischer Fassung voran, vor מלכויות haben wir עלינו לשבח und על כן נקוה לך, vor זכרונות das אתה זוכר, vor שופרות endlich אתה נגלית. Die Einleitungen sind in allen Riten seit Amr. gleichlautend. Über ihre Entstehungszeit sind wir nicht unterrichtet, die im Mittelalter umlaufenden Sagen über das hohe Alter von עלינו können uns wenig helfen. Aus dem Anfange von אתה זוכר wird in j. R. h Sch. I, 3 (57 a), j. Ab. Zara I, 2 (39 c, vgl. auch b. R. h Sch. 27 a) זה היום תחלת מעשיך .... להזכירם לחיים ולמות angeführt. Als Quelle des Zitates ist תקיעתא דבי רב genannt, es kann keine Frage sein, daß damit nicht etwa nur der eine Satz, sondern die ganze תקיעתא Rab bezw. seiner Schule zugewiesen werden soll. Über den Ursprung der beiden anderen Einleitungen ist damit nichts ausgesagt, da aber der Stil und die Ausdrucksweise der drei Stücke ziemlich gleichartig sind, da ferner die eifrige Tätigkeit Rabs für den Gottesdienst auch sonst bezeugt ist, dürfte die Annahme nicht allzu gewagt sein, daß die Einleitungen zu מז״ש sämtlich von Rab stammen. Das schließt nicht aus, daß die Stücke auch hier und dort Überarbeitungen erfahren haben. Freilich müßte das vor der Zeit von Amr. liegen, denn seitdem stimmen sie sämtlich bis auf die üblichen kleinen Abweichungen im Wortlaut überein.

Sie sind dem Verfasser nicht alle in gleicher Weise geglückt, die zu den מלכויות zeichnet sich durch Einheitlichkeit und Erhabenheit des Gedankens, nicht minder durch Schönheit des Ausdruckes aus; möglicherweise konnten da ältere Vorlagen benutzt werden, sicherlich ist in der Bitte das מלך על כל העולם aus Pal. verwertet, das dort an allen Festen gebräuchlich ist. Der Schluß אמת [מלכנו] ידברך paßt nur, wenn ein Bibelvers vorangegangen ist, die Eulogie מלך על כל הארץ ist durch die Verbindung von מלכויות und קדושת היום bedingt. In אתה זוכר ist der Hymnus am Anfang ebenfalls von rühmenswerter Schönheit, wenn auch allzu häufig derselbe Gedanke wiederholt wird. Der Übergang zu den Bibelversen hingegen ist offenbar aus der Verlegenheit hervorgegangen; die ganze Auseinandersetzung von Noah und der Sintflut ist nur hineingebracht, um eine Anknüpfung an den ersten der angeführten Verse Gen. 81 zu finden, sie paßt zum folgenden durchaus nicht. Ebenso scheint in der Bitte die Erinnerung an die Opferung Isaaks (עקדה) nicht zum ursprünglichen Texte zu gehören: der im Anschlusse daran angeführte Vers Lev. 2645 hat nichts damit

zu tun und könnte sich ohne weiteres an den vorhergehenden Satz anschließen; nicht minder fremdartig sind hinter dem Verse die Worte וזכרת יצחק לזרעו היום ברחמים תזכיר, die ebenfalls den Übergang zur Eulogie stören. In der ältesten Zeit wurde vielleicht einmal יעלה יבא als Bitte verwendet, die häufige Wiederkehr der Ausdrücke זכר, פקד würde das sehr begreiflich machen; eine alte Nachricht überliefert ausdrücklich, daß das Gebet nur in den זכרונות des Neujahrsfestes enthalten war. In אתה נגלית ist ausschließlich auf die Offenbarung am Sinai Rücksicht genommen, während nach der Mehrzahl der angeführten Verse, der Bitte und der Eulogie zu schließen, in den שופרות mehr an die messianische Zukunft gedacht war. In der Bitte תקע בשופר גדול ist der Anfang wörtlich gleich dem der X. Benediktion der täglichen Tefilla (S. 50); in der Fortsetzung sind die Worte את קרבנות היבותינו ganz sinnlos und führen vom Gedanken ab, in alten Texten heißt es tatsächlich nur ישם נעשה לפניך כמצוה ... גלותינו וקים לנו ד׳ א׳ את הדבר שהבטחתנו בתורתך ... עלינו, in Seph. ..... die Eulogie lautet in It. wie in Taan. II, 4 שומע תרועה.

6. Der ungewöhnliche Umfang des Gebetes machte es zur Unmöglichkeit, es jedem einzelnen als Pflichtgebet vorzuschreiben. Schon R. Gamliel II. erklärte, daß das Gebet des Vorbeters für alle Teilnehmer am Gottesdienste genügte, und drang gegen starken Widerspruch mit seiner Anschauung durch. In Babylonien wurde es infolgedessen Sitte, daß beim stillen Gebet die Gemeinde lediglich die sieben Stücke der sonstigen Neujahrstefilla sprach, die Einschaltungen מז״ש hingegen nur vom Vorbeter hörte. Alle Geonim stimmen in der Mitteilung der Tatsache und der Anerkennung ihrer Zulässigkeit überein. In Europa hingegen war das nicht üblich, sondern, wer betete, sagte auch im stillen Gebete alle neun Stücke, wer sich auf den Vorbeter verließ, sprach überhaupt kein stilles Gebet. Da aber der Eifer im Beten sich im Mittelalter zusehends steigerte, bürgerte es sich ein, daß ein jeder sein Gebet vollständig sprach, so schwer es auch in einer an Gebetbüchern armen Zeit sein mochte, sich in den Besitz eines derart umfangreichen Textes zu setzen.

7. Mit der großen Einschaltung sind die Eigentümlichkeiten der Neujahrstefilla nicht erschöpft. Auch die Benediktion קדושת היום, die allen Festen gemeinsam ist, weist einige Besonderheiten auf: sie reichen in recht alte Zeit zurück und einige Wandlungen im Gebettexte sind damit verbunden. So ist der Neujahrs- zugleich Neu-

m o n d s tag, es war eine Frage, ob das im Gebete besonders erwähnt werden mußte. In der Mischna (Er. III, Ende) teilt R. Dosa b. Hyrkanos (vor 100) aus dem Gebete des Vorbeters am Neujahrstage die Worte mit החליצנו ד׳ אלהינו את יום ראש החדש החדש הזה. Man kann bezweifeln, ob der Text richtig ist, soviel aber steht fest, daß hier eine Erwähnung des Neumondes im Gebete gefordert wird. Die babylonischen Amoräer wollten davon nichts wissen, sie erklärten übereinstimmend, daß eine besondere Hervorhebung des Neumondes nicht erforderlich wäre זכרון אחד עילה לכאן ולכאן. Auch im palästinischen Talmud ist die Ansicht vertreten, wenn auch noch nicht unbestritten, die jede Erwähnung des Neumondes ausschließt (j. Schebu. I, 7, 33 b). Im Traktat Sofrim aber, der den palästinischen Ritus wiedergibt, heißt es ausdrücklich XIX, 5 בראש השנה צריך להזכיר בירח טוב מקרא קדש הזה יבראש החדש הזה יביום ראש השנה הזה וביום תקע שופר הזכרון הזה und die Eulogie lautet in palästinischen Fragmenten מקדש ישראל וראשי שנים ומחדש חדשים וזכרון תרועה ומיעדי שמחה וחזמנים ומקראי קדש. Demnach war im palästinischen Ritus die Erwähnung des Neumondes verbreitet, ebenso wurden bei der Rezitation der Opferverse wahrscheinlich zunächst diejenigen für den Neumond וביראשי חדשיכם Num. 28 11—15 gesprochen. Solche Gebetbücher muß es in Italien gegeben haben und von dort gelangten sie nach Deutschland; sie hatten nicht mehr die palästinische Tefilla und brachten ראש חדש weder in יתן לנו noch in der Eulogie, aber die Opferverse hatten sie aufgenommen. Das widersprach der Tradition, die das Nichterwähnen des Neumondes auch auf die Opferverse im Musaf auszudehnen pflegte. Die Frage bildete in Deutschland und Nordfrankreich im XI. und XII. Jahrhundert den Gegenstand eifrigster, zeitweise heftig geführter Kontroverse. In Frankreich war es Brauch, die Opferverse an Festtagen überhaupt nicht zu sprechen (s. oben S. 135), in Deutschland hingegen wurden sie um 1050 durch Isaak haLevi, Rabbiner in Worms, eingeführt. Es war nur folgerichtig, wenn jetzt am Neujahrstage neben den Opferversen Num. 29 1—6 auch וביראשי חדשיכם gefordert wurde; die Anhänger des Herkommens bekämpften jede Art von Erwähnung des Neumondes, sie blieben zuletzt siegreich. Zunächst hatte auch Isaak haLevi seine Anhänger. Raschi, sein Schüler, erklärte sich mit der Neuerung einverstanden, gestattete jedoch auch, daß, wie es bis zu jener Zeit geschah, die Opferverse ohne Unterschied überhaupt fortblieben. Raschis Enkel, Jakob Tam (gest. 1171)

ließ die Neumondsverse weg, änderte dafür aber den Schluß der Verse dahin ab, daß er las .. ושנו שערים ... מלבד עלת החדש ומנחתה ושנו תמידים כהלכתם. Diese Fassung ist in manchen Gegenden, z. B. im Westen Deutschlands, angenommen worden, im allgemeinen aber blieb die Erwähnung des Neumondes auf die Worte מלבד עלת החדש ומנחתה beschränkt.

8. An den anderen Festen schließt קדושת היום mit והשיאנו ab. Lag ein Grund vor, am Neujahrstage davon abzuweichen? Die Frage hat sehr viele Federn in Bewegung gesetzt. Von Sofrim an stimmen alle Autoritäten darin überein, daß es gesprochen wird, und alle Riten, mit Ausnahme des deutschen, haben es. Auch in Deutschland war es üblich, bis Isaak haLevi es aufhob, weil er והשיאנו .. את ברכת מועדך nur für die Wallfahrtsfeste passend fand. So verbreitete sich, unter ähnlicher Begründung, in ganz Frankreich und Deutschland der Brauch, יהשיאנו wegzulassen. Man kann es nicht unberechtigt finden, wenn darauf verwiesen wurde, daß, im Gegensatz zu den Wallfahrtsfesten, auch das Wort והזמנים aus der Eulogie weggefallen ist; in Pal. finden wir es (s. oben S. 145).

Die Frage hängt im Grunde mit der anderen zusammen, ob dem Neujahrstage die Bezeichnung יום טוב zukommt. Nach der Mischna kann darüber keinerlei Zweifel bestehen, denn sie nennt das Fest יום טוב של ראש השנה (R. h Sch. IV, 1, Er. III, Ende). Auch Sofrim XIX, 5 und Amr. haben יום טוב, It. und Seph. haben keine Abweichung vom Wortlaut der andern Feste, Germ. und Rom. hingegen lassen das sonst übliche מועדים לשמחה usw. fort. Es kam die Anschauung auf, daß das Neujahr als Gerichtstag, יום הדין, mehr ein Bußtag als ein Festtag sei.

9. Die Abweichungen in den drei ersten und drei letzten Benediktionen, insbesondere die zahlreichen Gestalten, in denen III קדושת השם vorliegt, sind bereits in § 8 behandelt. Die Eulogie von III wird nach babylonischer Anordnung (b. Ber. 12 b) in המלך הקדוש umgewandelt, während in Pal. האל הקדוש erscheint, häufig in Verbindung mit אדיר המלוכה; so findet es sich auch in Rom. Die mutmaßliche Entstehung der Einschaltung יבנן תן פחדך ist oben besprochen. Zu den Besonderheiten der Tefilla gehören ferner die Einschaltungen זכרנו לחיים in die I., מי כמוך in die II., וכתוב in die vorletzte und בספר חיים in die letzte Benediktion. Sie stammen sämtlich erst aus nachtalmudischer Zeit. Sof. XIX, 8 wird

berichtet, daß es nur mit Mühe gelang, die Erlaubnis für ihre Einführung zu erwirken, das ganze Mittelalter hindurch wurde die Opposition gegen sie nicht stille, weil in den ersten und letzten Benediktionen der Tefilla Bitten nicht stehen sollten, aber die Geonim setzten sich sehr für diese Gebetstücke ein und so erhielten sie die Sanktion. Sie finden sich daher seit Amr. in allen Gebetbüchern; in Amr. wird וכתוב durch die Bitte אבינו מלכנו זכר רחמיך eingeleitet, so auch in It. und Rom. In Seph. hingegen finden wir stets וכתוב allein, in Germ. אבינו מלכנו זכר nur bei der Wiederholung der Musaftefilla, was um so auffallender ist, als es in V. für alle Gebete gegeben wird. Als Schlußeulogie von בספר חיים zitiert Hai Gaon. המלך עושה השלום, während sonst nur עושה השלום bekannt ist.

10. Die zuletzt (8, 9) besprochenen Abweichungen gelten naturgemäß nicht nur für Musaf, sondern ebenso für die drei anderen Tefillas. ובכן תן פחדך wird, obwohl sein Zusammenhang mit den מלכויות unverkennbar ist, auch in denjenigen Tefillas beibehalten, für die es jene Einschaltung nicht gibt. Ebenso wird in קדושת היום die Bitte מלך על כל העולם gesprochen, die ebenfalls zu den מלכויות gehört, allerdings, wie anderwärts (§ 23, 5 S. 134 f.) nachgewiesen ist, in Pal. an a l l e n Feiertagen gebräuchlich ist. Im Siddur Saadjas wird יעלה ויבא nur zu Musaf in den זכרונות verwendet, und wir haben gesehen, daß auch das nicht ohne Berechtigung ist. In Babylonien war der Brauch ebenfalls bekannt, wenn auch nicht allgemein verbreitet, in Europa wurde er, soviel wir wissen, nur in Toledo befolgt.

11. In allen sonstigen Bestandteilen ist die Liturgie für das Neujahrsfest die gleiche wie für alle Feiertage. Mit Ausnahme der Psalmen und Bibelverse natürlich. Der Psalm ist nach Sof. XIX, 2 Ps. 47; zu Musaf wurde (b. R. h Sch. 30 b) Ps. 81, zu Mincha Ps. 29 verwendet. Vor der Abendtefilla liest It. wie an allen Festen Lev. 23 4, Seph. Num. 10 10, Rom. Num. 29 1, Germ. Ps. 81 4. Am Abend wird Kiddusch gesprochen; der Wortlaut weicht vom Kiddusch der Festtage in den auch in der Tefilla geänderten Ausdrücken ab. Nach Schacharis und Mincha wird אבינו מלכנו gebetet, nur an Sabbaten fällt es aus. Die Litanei, deren Verse sämtlich mit אבינו מלכנו anfangen, geht auf ein Gebet des R. Akiba zurück, das er einmal bei Gelegenheit eines Fastens wegen anhaltender Dürre vorgetragen hat: יהי ר׳ עקיבא יאמר אבינו מלכנו חטאנו לפניך אבינו מלכנו אב אין בנו מעשים עשה עמנו צדקה יהושיענו (b. Taan. 25 b). Die beiden Sätze

bilden noch heute Anfang und Ende des Gebetes. Bei dem losen Charakter der Litanei war es sehr leicht, Sätze einzuschalten, und das ist in reichem Maße geschehen. Schon Amr. enthält 25 Sätze, ebenso viel, wenn auch in einigen abweichend, hat Seph., einige mehr It. und Rom., am meisten Germ., wo seit den letzten Jahrhunderten auch der für den Glauben gefallenen Märtyrer gedacht wird. Im Mittelalter wurde אבינו מלכנו in Seph. nicht gesprochen, hingegen war es dort üblich, daß, wie bei Amr., jedesmal bei Wiederholung der Tefilla vor Schluß הרום תאמצנו eingefügt wurde; eine alphabetische Litanei, von der Amr. nur die erste Hälfte hat, die deutschen Gemeinden haben nur wenige Verse vom Anfang und Ende beibehalten und rezitieren sie ausschließlich zu Musaf. It. und Rom. kennen sie nicht.

Zur Schriftvorlesung vgl. § 25.

Mit der Auffassung des Neujahrsfestes als Bußtag hing es zusammen, daß am Beginn des Mittelalters viele sogar fasteten, und wenn das später auch für den ersten Tag untersagt wurde, blieb es doch am zweiten gestattet, bis man unter Berufung auf Neh. 8 10 es auch an diesem verbot. Aber im Verhalten beim Gebete blieb der Bußcharakter vielfach gewahrt, und auch die an Fast- und Bußtagen üblichen סליחות wurden in den südlichen Ländern auf die Neujahrstage übertragen.

12. Die Tage vom Neujahrs- bis zum Versöhnungstage werden als die zehn Bußtage עשרת ימי תשובה zusammengefaßt. Die Einschaltungen in die zwei ersten und zwei letzten Benediktionen der Tefilla, die Änderung der Eulogien in המלך הקדוש (III), המלך המשפט (XI) und עושה השלום (XIX) sowie אבינו מלכנו nach der Wiederholung der Tefilla werden an ihnen allen gleichmäßig angewendet. Im Zeitalter der Geonim war es ferner bereits üblich, an diesen zehn Tagen Vigilien zu halten und ähnliche Gebete wie an den Fasttagen zu sprechen סליחות (vgl. § 33). Bereits um das Jahr 1000 wurden solche Frühgottesdienste stellenweise schon vom 1. Elul, in anderen Gegenden vom 15. Elul ab täglich gehalten. Die Bräuche waren sehr verschieden, in Germ. war es üblich, am Sonntage vor dem Neujahrstage zu beginnen, wenn er mindestens vier Tage vom Feste entfernt war, sonst eine Woche zurückzugehen. Neuerdings ist die Zahl der Selichottage und die Länge der Gebete beträchtlich eingeschränkt worden. Die Sitte, den Gottesdienst bereits in der Nacht zu beginnen, hat in westlichen

Ländern selbst in den konservativsten Gemeinden aufgehört. Wie mit den Bußgebeten, so begann man mit dem Schofarblasen schon am 1. Elul; der Brauch hat allgemeine Verbreitung gefunden und ist erst neuerdings in reformierten Gemeinden außer acht gelassen worden. Das Schofarblasen erfolgte am Schlusse des Morgengebetes ohne Benediktion, in Germ. spricht die Gemeinde darauf Ps. 27.

B. Der Versöhnungstag.

1. Der Versöhnungstag יום הכפורים (צומא רבא) ist ein Tag mit lang ausgedehntem Gottesdienste. Schon Philo berichtet, daß die Gemeinde den ganzen Tag über im Gebete verharrt. Auch in Palästina betrachtete man den Gottesdienst am Versöhnungstage als den längsten der bekannt war, und wenn man ein Gebet als recht umfangreich darstellen wollte, so verglich man es mit der Liturgie des Versöhnungstages אפילו כסדר יום הכפורים. Wann man dort begonnen hat, den Gottesdienst auf den ganzen Tag auszudehnen, läßt sich nicht genau feststellen, aber bereits von R. Akiba wird mitgeteilt, daß er den Gottesdienst unterbrach, um den Leuten Gelegenheit zu geben, in ihre Häuser zu gehen. Auch aus der amoräischen Zeit wird von solchen Pausen im Gottesdienste berichtet, die darauf schließen lassen, daß man im allgemeinen den ganzen Tag mit Gebeten ausfüllte. So zählte man schon in der ältesten Zeit die Liturgie des Versöhnungstages zu denjenigen, die über das gewöhnliche Maß hinaus verlängert werden אלו ברכות שמאריכין בהן ... ברכות של יוה״כ. Der Gottesdienst am Versöhnungstage unterscheidet sich ferner dadurch von dem des ganzen Jahres, daß es an ihm ein Gebet gibt, welches sonst nicht üblich ist, das Neilagebet.

2. Das Gebet, welches für den Versöhnungstag charakteristisch ist, ist das S ü n d e n b e k e n n t n i s וידוי. Dasselbe hat in seiner Form und seinem Inhalt große Wandlungen durchgemacht. Wir finden es in der Bibel beim Sühneakt des Hohenpriesters erwähnt (Lev. 16 21); die Tannaiten erörtern die Frage, wie jenes Sündenbekenntnis wohl gelautet haben mag, und stellen auf Grund des biblischen Sprachgebrauches eine Fassung fest. Die so gewonnene einfache Formel aber חטאתי עויתי פשעתי ist nur bei der Darstellung des Kultus, den der Hohepriester im Tempel verrichtete, beim Seder Aboda, gebräuchlich. Ein anderes ist das Sündenbekenntnis, das zur Tefilla gehört, welches der Vorbeter i n n e r h a l b der Tefilla, der einzelne

als Anhang zu derselben spricht. Bekannt ist das Sündenbekenntnis, das zur Tefilla gehört, schon den Tannaiten, sie fordern zum Teil sogar eine Aufzählung der Sünden im einzelnen; von einer Formel für das Bekenntnis wird aber, wie das bei so vielen liturgischen Stücken der Fall ist, erst von den ersten Amoräern gesprochen; b. Joma 87 b werden von mehreren Autoritäten des III. Jahrhunderts verschiedene Formeln, die für das Bekenntnis damals in Anwendung kamen, mit Stichworten zitiert. Einige davon sind jetzt kaum mehr genauer zu ergründen, andere wiederum finden im heutigen Ritual bei anderen Gelegenheiten oder am Versöhnungstage an anderen Stellen Verwendung. Im Sündenbekenntnis stehen geblieben sind die beiden Stücke, die von Rab und Mar Samuel angeführt werden, nämlich אתה יודע רזי עולם und אבל אנחנו חטאנו. Allein die im Talmud genannten Stücke sind, was wiederum keine ungewöhnliche Erscheinung ist, in der Folgezeit außerordentlich erweitert worden. אבל אנחנו חטאנו, das von Mar Samuel als besonders wichtige Stelle, ja, wie es scheint, geradezu als der Kern des Sündenbekenntnisses betrachtet wurde, bildet den Schluß einer Einleitung mit der Bitte תבא לפניך תפלתנו, auf die das alphabetische Bekenntnis אשמנו בגדנו גזלנו folgt. Schon bei Amr. finden wir den heute noch gebräuchlichen Wortlaut, der Text lautet in allen Riten gleich, wenn er auch hier und da noch um das eine oder andere Wort erweitert ist. Diese Übereinstimmung und die alphabetische Anordnung machen es wahrscheinlich, daß das Stück aus dem letzten Jahrhunderte der Amoräerzeit stammt. Daran schließen sich in den Gebetbüchern סרנו ממצותיך und ואתה צדיק על כל הבא עלינו, die beide aus Bibelstellen verarbeitet sind. Nun erst folgt das von Rab erwähnte אתה יודע רזי עולם mit einer neuen Bitte um Sündenvergebung, die aus j. Joma, Ende (45 c) übernommen zu sein scheint. Hieran reiht sich eine nochmalige Aufzählung der Sünden in der Litanei על חטא, die, nach ihrem Aufbau zu schließen, ebenfalls aus dem V. Jahrhunderte stammen wird. Bei Amr. finden wir nur ganz wenige על חטא, acht Sätze, die in ganz allgemeinen Ausdrücken von begangenen Sünden reden בסתר, בגלוי, בשגגה, בזדון. In einer jüngeren, aber da alle Riten darin wiederum übereinstimmen, nicht viel jüngeren Fassung wurde daraus ebenfalls eine Aufzählung in alphabetischer Reihenfolge gemacht; in Germ. hatte man sogar daran noch nicht genug und verdoppelte das Alphabet. Zum ältesten Bestande gehören die seit Amr. in allen Liturgien auf das Alphabet folgenden Stücke

mit על חטאים, die auf die für Vergehungen bestimmten Strafen oder Opfer Bezug nehmen. Abgeschlossen wird das Bekenntnis mit dem von R. Hamnuna in b. Joma 87 b genannten עד שלא נוצרתי איני כדאי. Während in allen anderen Riten das Alphabet ohne Unterbrechung einhergeht, wird in Germ. hinter den Buchstaben ת, ש, ר die Bitte ועל כלם eingeschoben. In neueren Liturgien ist dieses lange Bekenntnis wesentlich verkürzt und auf die wenigen ganz allgemeinen Sätze bei Amr. beschränkt worden.

Das Bekenntnis ist für alle Tefillas des Versöhnungstages vorgeschrieben, sogar schon für das Minchagebet am Rüsttage (Tos. Jom ha Kipp. V, 14, S. 191). Im Mittelalter bezeichnete man אשמנו als על חטא, ודוי זוטא als ידוי רבא. Im frühen Mittelalter scheint man das Bekenntnis mit einer besonderen Eulogie האל הסלחן versehen zu haben; Saadja kannte sie und sprach sich gegen sie aus, die Eulogie ist in keinem Ritus zu finden. Es ist bereits erwähnt, daß, während die Gemeinde das Sündenbekenntnis hinter den Schluß der Tefilla setzt, der Vorbeter es innerhalb derselben, vor dem Abschlusse von קדושת היום spricht.

3. Abgesehen von dem Bekenntnisse trägt die Tefilla denselben Charakter wie die des Neujahrstages. Sie enthält die Einschaltungen innerhalb der zwei ersten und letzten Benediktionen, seltsamerweise auch רבכן תן פחדך in der dritten. Die Erwähnung des Festes geschieht nach Sof. XIX 6 und so in Pal. mit den Worten ביום מקרא קדש הזה ביום צום העשור הזה ביום מחילת העון הזה. Die Eulogie von קדושת היום hatte ihr Vorbild in dem Gebete, das der Hohepriester nach vollzogenem Kultus im Tempel sprach; eine seiner Bitten schloß mit den Worten מיחל עונות עמי ישראל ברחמים (j. Joma VII, 1, 44 b). Weit ausführlicher lautet die Formel in Sof. מוחל וסולח לעוניתינו ולעוונות עמי ישראל ברחמים ומכפר על פשעיהם מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכפורים והזמנים ומקראי קדש. Amr. hat beides abgekürzt, die Erwähnung des Festes lautet bei ihm יום הכפ׳ ים מלך מיחל וסולח לעוניתינו מקרא קדש יום סליחת העון ולעוונות עמי ישראל ומעביר אשמיתינו בכל שנה ושנה מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכפורים. So ist es in allen Riten geblieben; die Erwähnung des Festes allerdings ist, da inzwischen יתן לנו für alle Feiertage geändert wurde (S. 134) ebenfalls verändert worden. Strittig war lange der Anfang der Bitte am Schlusse von קדושת היום; daß יהשיאנו wegfiel, darüber herrschte Einigkeit, fraglich war nur, ob

die Bitte mit מלך oder mit מחול לעניותינו beginnen sollte. Amr. hat nicht מלך, während ibn Gajjat, der sich wahrscheinlich an Saadja anlehnt, es bringt. Aller Wahrscheinlichkeit nach geht die Differenz auf einen Unterschied zwischen Palästina und Babylonien zurück; in Pal. hatte man, wie an allen Festen auch am Versöhnungstag מלך, während man es in Babylonien ausfallen ließ. Die Folgezeit hat sich nach den Babyloniern gerichtet und מחול לעניותינו angenommen. Ebenso war strittig, ob יעלה ויבא in der Tefilla gesprochen werden sollte. Amr. hat es ebenfalls nicht, auch hier dürfte der Ursprung der Verschiedenheit derselbe sein, der Erfolg jedoch war diesmal der entgegengesetzte, denn יעלה ויבא ist in allen Riten geblieben. Sämtliche strittigen Stücke bringt Seph., zunächst מחול, dann יעלה ויבא und endlich מלך. Am Anfange der Tefilla vor מגן erwähnt Amr., ähnlich wie an Sabbaten, die Einschaltung des Satzes רצה יהנחל לבניהם את יוה״כ הזה, der sich jedoch nirgends erhalten hat. Auf die Tefilla folgt, wie am Neujahrstage, אבינו מלכנו, zu Mincha lassen viele Gemeinden es fort.

4. In allen übrigen Punkten unterscheidet sich der Gottesdienst nicht von dem anderer Festtage. Amr. beginnt das Abendgebet wie auch sonst mit יהיו רחים. Als Psalm sind Sof. XIX, 2 Ps. 103 und 130 genannt. Bei Amr. sind beim Morgengottesdienste die Sabbatpsalmen wesentlich vermehrt, alle sogenannten Bußpsalmen sind aufgenommen: 17, 25, 33, 65, 51, 67, 103, 104, späterhin wurden die Zusatzpsalmen abwechselnd zwischen die gewöhnlichen gestellt. Vor der Tefilla des Abendgebetes hat It., wie an sämtlichen Festen, Lev. 23 4, Seph. und Germ. Lev. 16 30, Rom. Num. 29 7 nebst Lev. 16 30 oder Lev. 23 32.

5. Eine besondere Eigentümlichkeit des Versöhnungstages ist sein fünftes, das Neilagebet. In der ältesten Zeit war es ebenfalls ein tägliches Gebet, der Maamad im Tempel zu Jerusalem vereinigte sich viermal täglich zum Gebet, das letztemal zu נעילת שערים, d. h. kurz bevor die Tore des Tempels geschlossen wurden. Von der Zeitangabe hat das Gebet seinen Namen erhalten. Außerhalb des Tempels kannte man dieses Schlußgebet nur an den öffentlichen Fasttagen. Während aber aus der sonstigen Liturgie jede Spur von Neila geschwunden ist, hat sich am Versöhnungstage das Gebet erhalten. Es hat einen besonders feierlichen Charakter dadurch erhalten, daß mit ihm der große Tag zu Ende geht und die Stunde der Sündenvergebung im eigentlichen Sinne gekommen ist. Die alte Auffassung,

daß zu Neila der Urteilsspruch über den Menschen besiegelt wird, hat einige Veränderungen in der Tefilla hervorgerufen; so wird überall חתמנו gesetzt, wo כתבנו steht. Im übrigen stimmt der Wortlaut der Tefilla mit dem des vorangegangenen Minchagebetes überein. Verändert ist nur das Sündenbekenntnis. Zu Neila fällt die Litanei על חטא aus, an אתה יודע רזי עולם schließt das Gebet אתה נותן יד an. Der Kern des Stückes מה אני מה חייני stammt ebenfalls aus b. Joma 87 b; tatsächlich beginnen Maim. und Seph. bis zum heutigen Tage mit diesen Worten. Alle anderen Riten hingegen haben auch die schwungvolle Einleitung אתה נותן. Der Wortlaut ist überall der gleiche, wir gehen kaum fehl, wenn wir die Abfassung des Gebetes in dieselbe Zeit etwa verlegen wie die Einlagen in die Tefilla des Neujahrsfestes. Es ist nicht ausgeschlossen, daß אתה נותן eine Dublette zu dem folgenden אתה הבדלת oder daß das eine palästinischen, das andere babylonischen Ursprungs war. Der Tefilla des Neilagebetes wird אשרי ובא לציון vorausgeschickt, wie es sonst vor Mincha üblich ist.

Über die Schriftvorlesung am Versöhnungstage vgl. § 25, 26.

6. Zur Liturgie des Versöhnungstages gehören seit ältester Zeit einige Bestandteile, die, ohne Stammgebete zu sein, doch in allen Riten gleichmäßig, wenn auch nicht immer im selben Wortlaute anzutreffen sind. Der Versöhnungstag ist ein Fasttag. Infolgedessen finden wir die Einschaltungen für die Fasttage, סלידות, im Anschlusse an alle fünf Gebete des Festes. Ferner ist seit alter Zeit — zumindest seit dem IV. Jahrhundert — der Brauch nachzuweisen, im Anschluß an die Tefilla einen סדר עבודה, das ist eine Wiedergabe des Kultus im Tempel zu Jerusalem, in mehr oder minder freier Bearbeitung vorzutragen. Ursprünglich wahrscheinlich mit mehreren Tefillas verbunden, wurde die Aboda späterhin auf die Musaftefilla beschränkt. Wir werden von der Abodaliteratur später ausführlich zu sprechen haben (§ 32).

7. Endlich aber ist hier derjenige Zusatz zu erwähnen, mit dem der Abendgottesdienst eingeleitet wird und nach dem der Abend des Versöhnungstages vielfach benannt wird, כל נדרי. Er enthält eine Erklärung, durch die alle im Laufe des Jahres in irgendeiner Form übernommenen persönlichen Gelübde aufgehoben werden, und hat demnach mit dem Gedanken und der Liturgie des Versöhnungstages nichts zu tun; nur sehr gezwungen läßt sich eine Verbindung herstellen. Wann das Stück entstanden und wann es in die Liturgie

aufgenommen ist, so daß eine rein persönliche Angelegenheit Sache der Gemeinde wurde, können wir nicht mehr feststellen. Sein Ursprung muß in den ersten gaonäischen Jahrhunderten und außerhalb Babyloniens liegen: seitens der babylonischen Geonim stehen vom IX. Jahrhundert ab Äußerungen zur Verfügung, die sich fast ohne Ausnahme, teilweise sogar in kräftigen Worten, dagegen aussprechen. Dennoch ist es in der Liturgie verblieben. Während aber die Formel ursprünglich sich auf die Vergangenheit, auf die im abgelaufenen Jahre ausgesprochenen Gelübde, bezog (מיום כפורים שעבר עד יום כפורים זה), erhielt sie auf Veranlassung von Jakob Tam im XII. Jahrhunderte eine Umwandlung für die Zukunft (מיום כפורים זה עד יום כפורים הבא). In dieser neuen Form finden wir sie in Germ., während Rom. und It. die alte beibehalten haben; in Seph. hingegen wurden beide vereint. Die Sprache von כל נדרי ist in Germ. und Seph. aramäisch, in Rom. und It. hingegen ganz so wie in Amr. und in allen gaonäischen Zitaten hebräisch. Wie viele unbegründete Anklagen כל נדרי im Laufe der Jahrhunderte über die Judenheit gebracht hat, ist bekannt; ein Anlaß zu irgendeiner im ethischen Sinne anstößigen Auffassung ist nirgends in den Quellen zu finden, da nach der übereinstimmenden Anschauung aller Autoren nur Verpflichtungen gegen die eigene Person oder Verpflichtungen in bezug auf rituelle Verordnungen der Gemeinde dabei in Frage kommen. Ebenso bekannt ist, wie viele religiöse Stimmung und Poesie sich im Verlauf der Jahrhunderte mit כל נדרי verbunden haben —, die fraglos nicht dem Inhalte des Stückes, sondern seiner Stellung am Eingange der Liturgie des Versöhnungstages entspringen. Es ist die Weihe des höchsten Festes, die hier die Empfindungen leitet, ihr entsprechen die feierlichen Melodien, die Kol Nidre weit über jüdische Kreise hinaus populär gemacht haben. In neuerer Zeit ist כל נדרי vielfach durch andere Stücke z. B. Gebete um Sündenvergebung (כל פשעי יחטאו) oder Ps. 130 ersetzt worden.

Dem כל נדרי gehen einige Zeilen voraus, in denen nach altem Brauch für diejenigen Gemeindemitglieder, die sich über die Gesetze der Gemeinde hinweggesetzt hatten und infolgedessen exkommuniziert waren (עבריינים), für die Dauer des Versöhnungstages der Bann aufgehoben und der Zutritt zum Gottesdienste der Gemeinde gestattet wird (בישיבה של מעלה usw.).

Kap. III. Vorlesung und Auslegung der Bibel.

§ 25. Die Vorlesung aus der Tora.

Literatur: Zunz G. V., Kap. I.; Herzfeld, S. 209—215; Friedmann in *Bet Talmud* III, S. 6 ff.; Theodor, Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinische Cyclus *MS* XXXIV, 1885, S. 351 ff.; Büchler A., The triennial Reading of the Law and Prophets in *JQR* V, 1893, S. 420 ff. Hamburger II, 1263 ff.; *JE* Art. Law, Reading from the VII, 647 ff.; Triennial Cycle XII, 254 ff.; Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbinerversammlung, Frankfurt a. M. 1845.

1. Zu den ältesten liturgischen Einrichtungen gehört die Vorlesung aus der Tora und den Propheten, ja, es ist sehr wahrscheinlich, daß die Schriftvorlesung den Anlaß zu den ersten gottesdienstlichen Versammlungen gegeben hat. Wie die Gebete hat auch die Schriftvorlesung eine große Wandlung durchgemacht, ihre Entwicklung liegt fast vollständig jenseits der uns erhaltenen Quellen, wir können sie aus ihnen nur durch Hypothesen erschließen.

Gehen wir, um einen festen Boden zu gewinnen, vom heutigen Bestande aus. In der Synagoge wird regelmäßig v i e r m a l wöchentlich aus der Schrift gelesen, am Morgen- und Mincha-Gottesdienst des Sabbats sowie am Montag und am Donnerstag morgens. Dazu kommen die Vorlesungen am Morgen der Feste und Mittelfeste, der Neumonde, Fasttage, Channukka und Purim, sowie beim Nachmittagsgottesdienste der Fasttage. Sabbate und Feste, der Fasttag des neunten Ab sowie Mincha aller Fasttage haben Vorlesungen aus Tora und Propheten, die anderen Tage nur solche aus der Tora. Für den Zweck der wöchentlichen Vorlesungen ist die Tora in 54 A b s c h n i t t e geteilt, die der Reihe nach je einer an einem Sabbatvormittage zur Vorlesung kommen (סדרא, סדר, פרשה P e r i k o p e); da nicht jedes Jahr eine so große Anzahl von Sabbaten hat, werden an einigen Sabbaten zwei Perikopen vereinigt. Die letzte Perikope der Tora wird am Schlußtage des Hüttenfestes gelesen, nach dem Feste beginnt der neue Z y k l u s. Am Sabbatnachmittage, Montag und Donnerstag

gelangt der Anfang der folgenden Sabbatperikope zur Verlesung. Für die Feste, Halbfeste und Fasttage sind ihrer Bedeutung entsprechende feste Perikopen bestimmt. Trifft eines der Halbfeste oder ein Fasten auf einen Montag oder Donnerstag, so wird dessen Abschnitt und nicht der laufende verlesen, die Feste und Mittelfeiertage verdrängen sogar die laufende Sabbatlektion; nur wenn Neumond oder Chanukka auf Sabbat treffen, wird zunächst die Sabbatperikope und dann der Abschnitt des Tages als Zusatz vorgelesen. Unter den Sabbaten des Jahres gibt es vier ausgezeichnete zwischen dem letzten vor dem Monat Adar und dem ersten im Nisan (ארבע פרשיות, auch ארבעה ערכים), an denen neben der laufenden Parascha ebenfalls noch ein Zusatz üblich ist; sie heißen nach dem Anfang oder den Stichworten der betreffenden Abschnitte, החדש, פרה, זכור, פרשת שקלים. Die Ausdehnung der Vorlesung ist verschieden, an den Wochentagen ist sie kurz, an den Festen länger, an den Sabbaten am längsten. Die Toravorlesung findet unter Beteiligung der Gemeinde statt, aus deren Mitte je nach der Bedeutung des Tages mindestens drei, aber auch sieben und mehr Mitglieder zur Tora „aufgerufen" werden. Der Vorbeter liest einem jeden nach einer traditionellen Melodie, „der uralt hergebrachten Singsangweise, Tropp geheißen", ein Stück vor; vor und nach der Vorlesung wird von dem Aufgerufenen ein Segen gesprochen. Auch das „Ausheben" der Tora aus der Lade und das „Einheben" in dieselbe, das Aufrollen und Zurollen geschehen unter Beteiligung der Gemeinde.

2. Fragen wir nach dem Ursprunge dieser Institution, so berichten die ältesten Quellen, daß Moses die Vorlesungen an den Festen und Sabbaten eingerichtet hat, Esra hingegen diejenigen am Montag und Donnerstag, wofür freilich auch die andere Fassung vorkommt, nach der die allwöchentlichen Vorlesungen auf die „Propheten und Ältesten" zurückgeführt werden; für die Anordnung der Vorlesung an den Fasttagen, an Chanukka und Purim fehlt jede chronologische Angabe. Selbst die Tradition nimmt demnach eine allmähliche Einführung und Ausdehnung der Toravorlesung an. Die Mischna kennt bereits die Vorlesungen an all denjenigen Tagen, an denen auch heute noch gelesen wird. Von feststehenden Perikopen nennt sie diejenigen für die ersten Tage der Feste, für sämtliche Tage des Hüttenfestes, für Chanukka, Purim, Neumond, Fasttage und für die vier ausgezeichneten Sabbate. Für die

übrigen Sabbate, für Montag und Donnerstag setzt sie einen Zyklus (סדר) voraus, ohne sich über dessen Art auszusprechen, nur wird bemerkt, daß lediglich die Perikopen vom Sabbatmorgen dafür in Ansatz kommen (Meg. III, 5—8). Die Tosefta nennt auch die Vorlesungen für alle Tage des Pesachfestes und bringt bereits abweichende Perikopen für die meisten anderen Tage (Meg. IV, 5—9, S. 227.) In beiden Talmuden werden die Angaben über die Perikopen dann weiter modifiziert; im babylonischen treten die Perikopen für die zweiten Feiertage sowie besondere Zusatzperikopen (מיסב) aus den Opferabschnitten (Num. Kap. 28 und 29) hinzu (b. Meg. 31 a f.), dort wird ferner bereits erwähnt, daß in Babylonien der einjährige, in Palästina der dreijährige Zyklus üblich ist (das. 29 b). Man kann sagen, daß der babylonische Talmud im großen und ganzen diejenige Gestalt der Toravorlesung voraussetzt, die noch heute in der Synagoge vorherrscht. Allein einige seiner Angaben und seine Abweichungen von den Bestimmungen der Mischna, so wenig erheblich sie auch sein mögen, machen es zur Gewißheit, daß die älteste Art der Toravorlesung eine ganz andere gewesen sein muß. Versuchen wir zu ermitteln, wann und was zuerst vorgelesen wurde.

3. Die älteste Anordnung über eine Toravorlesung finden wir Dt. 31 10 für das Hüttenfest im Erlaßjahr (הקהל vgl. Sota VII, 7), die älteste Nachricht über eine erfolgte Vorlesung Neh. 8, in dem Berichte über die berühmte Volksversammlung in der Esra die Gemeinde auf die Tora verpflichtete (444). Damit gewinnen wir den terminus a quo; es kann kein Zweifel darüber herrschen, daß die Vorlesung Esras den Anlaß zur Einführung der Toravorlesung gegeben hat, wie ja auch die näheren Umstände jener Vorlesung in der Synagoge aufs eingehendste nachgeahmt und befolgt wurden. Esras erste Vorlesungen fanden an Festtagen statt, und so wurden sicherlich auch später die ersten regelmäßigen Vorlesungen an den Festen gehalten. Da wurden die Bestimmungen der Tora über die Feste vorgelesen und ausgelegt אמר משה היו זהירין להורות משה הזהיר את ישר׳ להורות שונין בענין ובורשין בי שונין בענין וגו׳] (Sifre Dt. § 127 p. 100 b, Midr. Tannaim p. 89). Wenn es richtig ist, daß die ersten nach ihrem Inhalte festgelegten Vorlesungen und Erläuterungen der Bibel infolge der abweichenden Auslegung der Festesvorschriften durch die Samaritaner eingeführt wurden, so würde das ebenfalls in die Zeit unmittelbar nach Esra führen. Der Talmud

hebt die Wallfahrtsfeste als diejenigen heraus, deren Gesetze zur Auslegung gelangen sollten (b. Meg. Ende); sie waren es auch, auf die sich die Polemik der Samaritaner bezog, und damit war die Notwendigkeit der Schriftauslegung an den Wallfahrtsfesten gegeben. Auch daß die älteste Quelle, die Mischna, wohl eine Vorlesung an jedem Tage des Hüttenfestes, aber nur eine einzige für das Pesachfest kennt, dürfte in der Veranstaltung Esras seine Ursache haben, da er am Hüttenfeste „Tag für Tag, vom ersten Tage bis zum letzten Tage" die Vorlesung aus „dem Buche der Lehre Gottes" hielt (Neh. 818). Die Vorlesung am Versöhnungstage fand im Kultus des Tempels ihr Vorbild, wo der Hohepriester nach Vollzug der Opferhandlung aus der Schrift las (Joma VII, 1, Sota VII, 6). Wenn erst alle Feste einen Schriftabschnitt hatten, konnte das Neujahrsfest nicht nachstehen; die Vorlesung an ihm dürfte die jüngste in der Reihe der Festtagslektionen sein, sie war auch die am wenigsten umfangreiche.

Die Sabbatlektionen haben unstreitig mit den vier ausgezeichneten Sabbaten begonnen. Ihr Ursprung, die Veranlassung und die Zeit ihrer Zusammenstellung sind in völliges Dunkel gehüllt. Aber darüber läßt der einfache Bericht der Mischna keinen Zweifel, daß die Vorlesung an ihnen ganz unabhängig von den sonstigen Sabbatvorlesungen gewesen ist. Von einem Zusammentreffen der Abschnitte für die ausgezeichneten Sabbate mit den fortlaufenden regelmäßigen Perikopen ist in den ältesten Quellen nirgends die Rede. Erst durch die Gewohnheit, an einzelnen Sabbaten zu lesen, wurde die Vorlesung auf alle Sabbate übertragen, wozu vielleicht auch die irrtümliche Auffassung der den Sabbaten mit den Festen gemeinsamen Bezeichnung מקרא קדש als heiliger Vorlesung beigetragen haben mag. Endlich wurde dann die Vorlesung auch auf die beiden Markttage, auf Montag und Donnerstag übertragen, damit auch die Bewohner des flachen Landes, denen die Synagogen mit regelmäßigem Gottesdienste fehlten, Gelegenheit hätten, Schrift-Vorlesung und -Erläuterung zu hören. Die letzte Stufe bezeichnen die Vorlesungen an Channukka, an Purim, an den Fasttagen, deren Einführung bereits die Anschauung voraussetzt, daß kein festlicher Tag ohne Toravorlesung vorübergehen darf.

Solange die Toravorlesung lediglich an den Festen und ausgezeichneten Sabbaten stattfand, wurden nur wenige ausgewählte

Perikopen gelesen, erst mit der Einführung der regelmäßigen Sabbatvorlesungen wurde die ganze Tora der Reihe nach vorgetragen, ja, es wurde die Bestimmung getroffen, daß die Tora im Gegensatze zu den Propheten nur der Reihe nach gelesen werden dürfe, אין מדלגין בתורה. Aus dieser und mancher anderen Bestimmung, durch die der Toravorlesung ein Vorzug vor der Prophetenlektion gegeben wird, läßt sich der terminus ad quem erschließen, den wir für die Einrichtung der regelmäßigen Toravorlesung ansetzen müssen; es ist die Sammlung des Prophetenkanons. Nur daraus, daß die Propheten noch keinen kanonischen Abschluß haben, lassen sich die erleichternden Ausnahmen für die Prophetenbücher begreifen. Die Einführung der Toravorlesung muß demnach vor der Mitte des dritten Jahrhunderts stattgefunden haben. Wenn die griechische Pentateuchübersetzung dem Bedürfnisse des Gottesdienstes ihre Entstehung verdankt, so darf auch hierin ein Beweis für das Alter der Toravorlesung gefunden werden. Die direkten Zeugnisse für das Vorhandensein der regelmäßigen Toravorlesung sind freilich jünger. Unsicher ist, ob der Ausdruck *ἀναγινώσκοντας* im Prolog des jüngeren Sirach sich auf das Vorlesen der Schrift bezieht, ebenso unsicher das Datum gewisser Bestimmungen der Mischna, die zweifellos weit älter sind als die Redaktion dieses Werkes. Philo und Josephus nennen die sabbatliche Schriftvorlesung als alte Einrichtung; auch die Evangelien erwähnen sie gelegentlich, und die Apostelgeschichte berichtet, daß Moses seit alten Zeiten in jeder Stadt solche hat, die ihn verkünden, indem in den Synagogen an jedem Sabbate aus ihm vorgelesen wird (15 21).

4. Der Umfang der ältesten Perikopen war nicht sehr groß. Unter den Vorlesungen für die Festtage, die die Mischna nennt, hat die kürzeste, diejenige für den Neujahrstag, nur drei Verse, unter den ausgezeichneten Sabbaten זכור ebenfalls nur drei; der längste Abschnitt, der für den Versöhnungstag bestimmte, Lev. 16, hat, selbst wenn das ganze Kapitel gelesen wurde, nur 34 Verse. So waren auch die Sabbatperikopen nicht sehr lang, wenige Verse genügten; selbst in einer späteren Zeit noch, in der das ganze System bereits sehr ausgebildet war, galt ein Abschnitt von 21 Versen als durchaus normal. Es ist ferner höchst wahrscheinlich, daß in der ältesten Zeit nicht der Reihe nach gelesen, sondern am Sabbat ein beliebiger Abschnitt

(ענין) ausgewählt wurde; auch nachdem dies verboten worden war, „damit Israel die Tora der Reihe nach hörte", war von einer regelmäßigen Wiederkehr der Perikopen, von einem Zyklus, noch nicht die Rede. Noch R. Meir vertritt die Ansicht einer lectio continua in dem Sinne, daß bei jeder neuen Vorlesung dort fortgefahren werde, wo die letzte aufgehört hat, also am Sabbatnachmittag die Fortsetzung der Morgenvorlesung, am Montag und Donnerstag je ein weiteres Stück vorgetragen werde. Legt man diese Verteilung und die übliche Verszahl zugrunde, dann wurden zur Vollendung der Tora, wie berechnet wurde, etwa $2^1/_3$ Jahr gebraucht; rechnet man nur die Sabbatparaschen, eine jede zu 21 Versen, so würde man gar erst nach $5^1/_2$ Jahren durchkommen, zumal wenn man bedenkt, daß an den Neumonden, an den ausgezeichneten Sabbaten die fortlaufende Vorlesung vollständig fortfiel. Die Tosefta enthält Vorschriften über die Mindestlänge von Paraschen am Schlusse eines Buches oder des ganzen Pentateuchs, die niemals vorkommen könnten und daher sinnlos wären, wenn die heutige oder überhaupt irgend eine zyklische Einteilung bekannt gewesen wäre. Allmählich kam es zu einem festen Zyklus (סדר), wir erfahren davon zum ersten Male im Talmud, b. Meg. 29 b, daß nämlich die Palästinenser die Tora in drei Jahren beenden. (לבני מערבא דמסקי לאורייתא בתלת שנין). Der dreijährige Zyklus der Palästinenser liegt, wie erkannt wurde, einer großen Anzahl von Midraschim zugrunde, fast allen Rabbot, besonders dem Levitikus rabba, dem Tanchuma u. a. Dieselbe Einteilung setzt die Massora voraus, wenn sie am Schlusse jedes Buches die Zahl der Sedarim (סדרים) angibt; die Zahl der Sedarim schwankt in den Quellen zwischen 153 (154) und 167; der Midrasch deutet auf 155, die größte Zahl von Sabbaten, die in einem Zeitraum von drei Jahren für die Perikopen in Betracht kommen. Dem dreijährigen Zyklus stellten die babylonischen Amoräer den einjährigen gegenüber, d. h. sie lasen an jedem Sabbat das dreifache Maß und teilten den Pentateuch, wie noch heute üblich, in 54 Paraschen, die man freilich später fälschlich ebenfalls Sidra (סדרא) nannte. Wie in allen religiösen Fragen, wurden allmählich die babylonischen Autoritäten auch hierin maßgebend, der einjährige Zyklus verdrängte den dreijährigen in allen Gemeinden bis auf verschwindende Ausnahmen. Eine solche erhielt sich in der „Synagoge der Palästinenser" in Kairo. Benjamin von Tudela (ca. 1170) berichtet, daß dort nicht jede Woche eine „Para-

scha" wie sonst überall gelesen, sondern daß diese in drei „Sedarim" geteilt und die Tora erst immer nach drei Jahren durchgelesen wurde. Auch Maimonides erwähnt einen „nicht verbreiteten Brauch, die Tora erst nach drei Jahren zu beenden", und sein Sohn Abraham erzählt ganz wie Benjamin vom Gotteshaus der Palästinenser in Kairo, wo nur ein Seder wöchentlich gelesen wurde. Noch im Jahre 1670 haben, nach einem Berichte Josef Sambaris zu schließen, die Synagoge und der Brauch bestanden. Sonst freilich war bis in die Neuzeit vom dreijährigen Zyklus nicht mehr die Rede. Auf der Rabbinerversammlung in Frankfurt a. M. 1845 wurde zum Zwecke der Verkürzung der Toravorlesung der dreijährige Zyklus empfohlen und danach in verschiedenen Gemeinden eingeführt. Eine Tabelle über die Einteilung der Tora nach diesem Prinzip erschien zuerst in dem von der israelitischen Tempelgemeinde in Hamburg herausgegebenen Gebetbuche 1845. Allein die Einteilung nach dem einjährigen Zyklus, die Benennung jeder Woche nach ihrer Parascha waren durch die Gewöhnung von fünfzehn Jahrhunderten so stark, daß sie dem neuen Prinzipe einen unüberwindlichen Widerstand entgegensetzten, mochte es auch historisch gut beglaubigt sein. Es kam daher zu einer neuen Art des dreijährigen Zyklus, daß nämlich die Paraschen des einjährigen Zyklus beibehalten, am Sabbat aber nur ein Drittel davon vorgelesen wird. In einzelnen Gemeinden wird der Rest der Parascha auf die drei anderen Vorlesungen der Woche verteilt, so daß am Sabbat stets der Anfang der Perikope an der Reihe ist und trotz der Verkürzung der Sabbatvorlesung die ganze Tora in einem Jahre vollendet wird; in anderen wiederum wird jedes Jahr ein anderes Drittel vorgetragen, so daß zwar stets die Parascha nach einem Jahre wiederkehrt, zur Lesung der ganzen Tora aber drei Jahre erforderlich sind; einzelne von diesen pflegen dann im zweiten und dritten Jahre des Zyklus zur Kennzeichnung der Parascha zunächst wenige Verse von ihrem Anfange zu lesen. Es gibt auch Gemeinden, in denen trotz reformierten Gebetbuches die Toravorlesung nach dem einjährigen Zyklus fortbesteht. In der jüdischen Reformgemeinde in Berlin und in einem großen Teile der amerikanischen Reformgemeinden wird ein kurzes Stück in beliebiger Auswahl möglichst im Anschlusse an den herkömmlichen Wochenabschnitt gelesen.

Neben dem dreijährigen soll es auch einen dreieinhalbjährigen Zyklus gegeben haben, d. h. eine zweimalige Beendigung der

Tora von Sabbatjahr zu Sabbatjahr. Auch dieser Brauch wird als palästinischer überliefert, seine Befolgung läßt sich jedoch nirgends nachweisen. Nur eine Agada könnte zu seinen Gunsten angeführt werden, die von 175 Paraschen in der Tora spricht und im Traktate Sofrim (XVI, 10) tatsächlich als Vorbild der 175 Sedarim für die allwöchentliche Vorlesung auftritt. Rechnet man das Jahr zu 50 Wochen, so entsprechen 175 Sedarim genau den Sabbaten von $3^1/_2$ Jahren. Allein die Rechnung beruht auf einem Irrtume, drei Jahre haben mindestens einen Schaltmonat und demnach mehr Sabbate, von denen andererseits wiederum eine ganze Anzahl mit Festtagen zusammentreffen und für den Torazyklus ausfallen. Jene Agada redet auch nicht von Perikopen der Tora, sondern von Absätzen, in denen ein bestimmter Ausdruck (וידבר ויאמר ויצו) am Anfange steht. Die Möglichkeit des Vorkommens eines $3^1/_2$ jährigen Zyklus läßt sich nicht bestreiten, denn es wird als Eigentümlichkeit der Palästinenser überliefert, daß der Zyklus in den einzelnen Gemeinden nicht gleichmäßig war, daß nicht überall dasselbe gelesen, daß die Tora auch nicht in allen Gemeinden am gleichen Tage beendet wurde. Man kann der letzten Angabe ihre Richtigkeit nicht bestreiten, wenn man im Midrasch liest, daß der Amoräer Chanina b. Abba (III. Jahrhundert?) in einer Gemeinde והנרתת מן המנחה Lev. 2 10 als Beginn einer „Sidra" antraf; das ist nur möglich, wenn ein fester Zyklus in jener Gemeinde nicht bestand.

5. Der einjährige Zyklus begann nach dem Hüttenfeste, aller Wahrscheinlichkeit nach auch der dreijährige; wenn es laut einer Angabe im Talmud vorkommen kann, daß Num. 28 (את קרבני לחמי) im Frühjahr gelesen wird, ist der Beginn des Zyklus im Herbst zu denken. Für eine gegenteilige Annahme lassen sich stichhaltige Beweise nicht vorbringen. Für die Zwecke der Vorlesung ist Genesis in zwölf, Exodus und Deuteronomium in je elf, Levitikus und Numeri in je zehn Paraschen geteilt: da die letzte im Deuteronomium für den letzten Tag des Hüttenfestes bestimmt ist, bleiben für die Sabbate 53 Paraschen. Die Abteilung der Paraschen war nicht zu allen Zeiten und in allen Ländern genau die gleiche, an einzelnen Punkten war sie schwankend, aber die Gesamtzahl war überall dieselbe. Die Namen sind vom Anfang oder den Stichworten der Abschnitte hergenommen und nicht sehr alt. Nun hat das Jahr nicht eine so große Anzahl von Sabbaten, und einige gehen durch die Feste verloren, infolgedessen

können in Exodus und Deuteronomium je zwei, in Leviticus dreimal zwei, in Numeri zweimal zwei Perikopen zu je einer vereinigt (מחוברות) werden. Auch das waren nicht immer überall dieselben Perikopen. Wie viele von den Doppelparaschen in Anwendung kommen, das hängt von der Jahresform ab, aber auch von bestimmten Regeln. Zum Teil gehen diese auf alte Zeit zurück. R. Simon ben Eleasar (um 170) nennt eine Verordnung Esras, daß die Strafandrohungen in Levitikus 26 vor dem Wochenfeste, die in Deuteronomium 28 vor dem Neujahrstage zu lesen sind (b. Meg. 31 b). Dementsprechend mußten dann die Sidras verteilt werden. In den späteren Jahrhunderten — wir finden sie zuerst in den weitverbreiteten Regeln des Jehudai Gaon (um 750) — wurde dann die Formel aufgestellt, die für die Verteilung maßgebend geblieben ist, פקידו ופסחו מנו ועצרו צומו ויצלו קומו ותקעו, d. h. daß im Gemeinjahr צו Lev. 6 vor Pesach, במדבר Num. 1 vor Schowuaus, ואתחנן Deut. 3 23 ff. nach dem 9. Ab, נצבים Deut. 29 9 ff. vor Rauschhaschono gelesen wird; im Schaltjahr tritt nur die eine Änderung ein, daß מצרע Lev. 14 vor Pesach gelesen wird.

Eine Unterbrechung der regelmäßigen Vorlesungen bringen die ausgezeichneten Sabbate, die Feste, Halbfeste und Fasttage. In der ältesten Zeit hat es nur an diesen Tagen Vorlesungen gegeben, auch als an allen Sabbaten die fortlaufenden Perikopen eingeführt waren, räumten sie an diesen Tagen deren besonderen Perikopen den Platz. Darüber läßt der Satz der Mischna לכל מפסיקין לראשי חדשים לחנוכה ולפירים לתעניות (ולמעמדות וליום הכפורים) keinen Zweifel. Die ausgezeichneten Sabbate haben von den Perikopen ihre Namen, שקלים von Ex. 30 11—16, זכור von Deut. 25 17—19, פרה von Num. 19 1—22, החדש von Ex. 12 1—20. Die Meinung Rabs, daß Num. 28 1—8 (צו... קרבני לחמי) die Perikope für שקלים bildete, dürfte auf gelehrte Kombination, nicht auf Tradition zurückgehen. Wer die Mischna unbefangen liest, gewinnt den Eindruck, daß die vier ausgezeichneten Abschnitte ohne Unterbrechung aufeinanderfolgen, die Tosefta bringt bereits eine jüngere Interpretation, wonach der zweite und dritte Abschnitt unmittelbar vor bezw. nach Purim zu lesen sind, der vierte am Sabbat vor dem 1. Nisan oder am 1. Nisan selbst. (Tos. Meg. IV, 1 bis 4, S. 225 5 ff.). An den Zwischensabbaten wird die Reihe unterbrochen (מפסיקין), davon heißen die Sabbate הפסקה. Auch für diese Reihe findet sich in den erwähnten Regeln Jehudais eine

Formel, die in den Kalender übergegangen und maßgebend geworden ist. Während aber selbst die Tosefta keinen Zweifel darüber läßt, daß die genannten Perikopen die ausschließliche Vorlesung der vier Sabbate bildeten, trat in amoräischer Zeit hierin eine Veränderung ein; die regelmäßige Vorlesung lief weiter und der Festabschnitt wurde als Zusatz (מוסף) zu ihr verlesen.

Ebenso geschah es, wenn Neumond oder Chanukka auf einen Sabbat fielen; ursprünglich bildete Num. 28 11—15 ובראשי חדשיכם die Neumonds-, ein Stück aus Num. 7 פ׳ נשיאים die Chanukka-Lektion, später aber wurden sie beide neben der laufenden Perikope vorgetragen. Es konnten nun Komplikationen eintreten, wenn der 1. Tebet, Adar oder Nisan auf Sabbat fielen; dann wurden eben von der amoräischen Zeit an drei verschiedene Vorlesungen nacheinander gehalten, die laufende Sabbat-, die Neumonds- und die Festperikope (b. Meg. 29 b, j. Meg. III, 6 fol. 74 b). Die Vorlesung am Sabbatnachmittag blieb in jedem Falle unverändert, die Wochentagsperikopen hingegen fielen am Neumond, am Chanukka, am Purim und den Fasttagen vollständig aus, die der betreffenden Tage traten an ihre Stelle. An den Fasttagen werden nach der Mischna Lev. Kap. 26 und Deut. Kap. 28 (ברכות וקללות) gelesen, die Tosefta kennt bereits als Ausnahme den 9. Ab mit Deut. 4 25—40 (כי תוליד בנים), und diese Vorlesung wurde beibehalten. Die Geonim änderten die Vorlesung für die anderen Fasttage, sie bezogen die Angabe der Mischna allein auf die Regenfasten, die zu ihrer Zeit nicht mehr das alte Zeremoniell hatten (§ 21 3), und wählten für die historischen Fasttage Ex. 32 11—14 (ויחל), 34 1—10 (פסל לך), das einzige Beispiel einer Vorlesung aus der Tora, die aus zwei nicht zusammenhängenden Stücken (דלוג) besteht. Für den 9. Ab kennt die Tosefta auch eine zweite Perikope, Lev. 26 14 (אם לא תשמעו לי), und sie scheint sich in Palästina lange behauptet zu haben, denn auch Mas. Sofrim und der Midrasch Threni rab. kennen sie. An den Fasttagen wurde schließlich, was den ältesten Quellen noch unbekannt ist, auch zu Mincha dieselbe Toravorlesung aus Ex. eingeführt. Am 17. Tammus wurde im XIII. Jahrhundert in Böhmen von Ex. 32 11 bis 34 10 ohne Unterbrechung gelesen.

Die Perikopen für die Festtage stehen in ihrer ältesten Form in der Mischna (Meg. III, 7. 8); kaum eine ist so stehen geblieben, wie sie dort verzeichnet wird. Zunächst waren die dortigen Perikopen

für die Bedürfnisse späterer Zeiten zu kurz, und dann kamen die zweiten Feiertage hinzu. Für die Wallfahrtsfeste hat die Mischna die wenigen auf das einzelne Fest bezüglichen Verse aus Lev. Kap. 23 פרשת המיעדים bezw. für das Wochenfest, da Lev. 23 15 (וספרתם לכם) schon am Pesach hatte verwertet werden müssen, Deut. 16 9–12 (שבעה שבעים); die amoräische Zeit bestimmte dann für jedes Fest den ganzen Abschnitt, und so wurde Lev. 22 26 bis 23 44 (שור או כשב או עז) für den zweiten Pesach- und die beiden ersten Sukkot-Tage festgesetzt, Deut. 15 19—16 17 (כל הבכור) für die Schlußtage aller Feste. Am Pesach kennt die Mischna die Vorlesung nur am ersten Tage, und wir sahen oben, daß das seinen guten Grund hat, die Tosefta aber kennt bereits die Perikopen für die übrigen Tage, die den pentateuchischen Erwähnungen der Pesachfeier entnommen werden. Abbaje stellt dann die für alle Zeiten maßgebend gewordene Formel auf משך תורא קדש בכספא פסל במדברא שלח ביגרא. Danach wird am ersten Tage משכו Ex. 12 21 ff. gelesen (in der gaonäischen Zeit wurde sogar bereits 12 14 יהיה היום הזה לכם לזכרון begonnen), am zweiten שור Lev. 22 26, am dritten קדש לי כל בכור Ex. 13 1 ff., am vierten אם כסף תלוה Ex. 22 24 ff. usw., am siebenten der Durchzug durch das rote Meer, בשלח Ex. 13 17—15 26, der nach der alten jüdischen Chronologie in der Nacht zum 22. Nisan stattgefunden hatte. Für den Sabbat in beiden Festwochen wurde in Babylonien bereits im III. Jahrhundert ראה אתה אמר Ex. 33 12—34 26 festgesetzt (b. Meg. 31 a). Für den ersten Tag des Wochenfestes, das inzwischen Fest der Offenbarung geworden war, nennt bereits die Tosefta בחדש השלישי Ex. 19 und 20. Für Neujahr war im Sinne späterer Zeiten Lev. 23 23–25 ein ganz unmöglicher Abschnitt, in der Tosefta finden wir daher יה׳ פקד את שרה Gen. 21, (nach dem Midrasch gedachte Gott der Sara am Neujahrstage) und im babylonischen Talmud für den zweiten Tag Gen. Kap. 22 (עקדה). Der Versöhnungstag allein behielt seine angestammte Perikope אחרי מות Lev. Kap. 16. Das Hüttenfest war bereits in der Mischna mit Vorlesungen für alle Tage bedacht. Num. 29 17 bis 30 1 (קרבנות החג) war auf die Mitteltage zu verteilen, und die Tosefta gibt die Verteilung in der Weise an, daß auf jeden Tag drei Verse kommen; das genügte aber späterhin nicht, die Perikope mußte größer sein, und nun entstand die Schwierigkeit, woher diese Verlängerung gewonnen werden sollte. Die Fiktion, daß die Kalenderberechnung unsicher wäre und Zweifel über die Richtigkeit der Tage

entstehen könnten, ließ die Möglichkeit, die Opfervorschriften für je zwei Tage (also 2 und 3, 3 und 4 u. s. f.) zusammen zu nehmen, ohne weiteres zu. Man brauchte aber selbst dann noch doppelt so viele Verse, und so schuf man im Mittelalter verschiedene Methoden, diese Perikopen durch Hinzufügung und Ergänzung zu erweitern; Amr. wich von Jehudai ab, der ganze Westen Europas von beiden. Raschi schuf ein ganz eigenes Verfahren, das zwar anfangs selbst in seinem eigenen Kreise bekämpft, aber schließlich doch allgemein anerkannt wurde und, soweit sich übersehen läßt, heute überall gebräuchlich ist; danach werden jedesmal die Opfer von drei Tagen verlesen (2, 3 und 4; 3, 4, 5 u. s. f.) und die ersten zwei zusammen noch einmal wiederholt. Es gibt aber auch Gemeinden, in denen immer nur zwei Tage verwendet werden (2 und 3, 3 und 4 usf.), derart, daß zuerst jeder einzeln, dann der zweite noch einmal und schließlich beide zusammen verlesen werden. Zu solchen Schwierigkeiten führte die Verlängerung der Toravorlesung an Tagen, an denen eine sachgemäße Erweiterung der Perikope nicht möglich war. Eine besondere Schwierigkeit bot der siebente Tag (הושענא רבה), da vielfach Scheu vorhanden war, das Stück für den achten, einen vollen Festtag, an ihm zu verwerten; dieses Bedenken wurde jedoch nur in Deutschland anerkannt, nicht in den anderen Riten.

Am Schlußfeste verzeichnet der babylonische Talmud wie an allen Schlußtagen der Wallfahrtsfeste כל הבכור Deut. 15 19 ff., jedoch mit dem Zusatze מצות וחקים ובכור (b. Meg. 31 a); man konnte darin verschiedene Abschnitte angedeutet finden, infolgedessen entstanden verschiedene Bräuche, die sich zum Teil recht lange erhielten. Im allgemeinen aber blieb es bei Deut. 15 19, nur daß auch hier durch Raschi eine Erweiterung eingeführt wurde; während nämlich sonst nur an Sabbaten (wo eine längere Perikope notwendig war) statt Deut. 15 19 bereits 14 22 עשר תעשר den Anfang bildete, wurde für das Schlußfest ohne Rücksicht auf Wochentag oder Sabbat s t e t s dieser Beginn festgesetzt; nach anfänglicher Opposition wurde das in Deutschland und Frankreich angenommen, nicht in Spanien und Italien, ja in Italien wird selbst am Sabbat erst mit Deut. 15 12 כי ימכר לך begonnen.

Für den zweiten Tag des Schlußfestes hat der Talmud וזאת הברכה Deut. Kap. 33; ob damit auch Deut. Kap. 34 ויעל משה verbunden war, ist nicht zu ersehen. Ebensowenig wissen wir, ob Deut. Kap. 33 u. 34

außerdem auch als Sabbatabschnitt diente oder nicht; von der gaonäischen Zeit an war es nicht mehr der Fall, vielmehr bildet dieser Abschnitt eine Ausnahme, es ist die einzige Festtagslektion, die nicht noch einmal an einem Sabbat im Jahre zur Verlesung kommt. Sie ist für das Schlußfest bestimmt, um am letzten Festtage auch den Zyklus der Toravorlesung zu beenden. Dadurch erhielt der Tag den Namen שמחת תורה, der freilich vor dem Jahre 1000 nicht nachzuweisen ist; es wurde im Gottesdienste die Beendigung des Zyklus durch Vorträge und Gebete gefeiert (vgl. § 30). Dazu trat noch die andere Sitte, gleichzeitig mit dem Schlusse auch den Anfang der Tora zu lesen. Jehuda al Barzeloni, der erste, der hiervon berichtet, teilt mit, daß vielfach Genesis 1 1—5 בראשית auswendig vorgetragen und erläutert oder poetisch bearbeitet wird. Auch das ist ein Brauch, der seine Geschichte hat. In den babylonischen Hochschulen wurde am Versöhnungstage zu Mincha der Anfang des Abschnitts בראשית auswendig vorgetragen, Saadja weiß sogar davon zu erzählen, daß man zu Neila noch einmal aus der Tora las und zwar die ersten Verse der Genesis; nach seiner Zeit jedoch wurde das wieder abgeschafft. Den Bräuchen scheint eine andere Gestalt des Zyklus zugrunde zu liegen, die vielleicht schon im Talmud angedeutet ist; anfangs mag der Schluß der Tora am Versöhnungstage zu Mincha vorgelesen und daran der Anfang angeschlossen worden sein. Als später das Fest der „Torafreude" auf das Schlußfest verlegt wurde, trat an diesem Tage zu וזאת הברכה Gen. Kap. 1 als neue Perikope hinzu. Wurden zunächst die Verse nur auswendig gesprochen, so wurden sie bald wirklich vorgelesen, und war es erst nur der Anfang — It. hat tatsächlich, wie in alter Zeit, auch heute noch nur Gen. 1 1—5 —, so wurde es bald die ganze Schöpfungsgeschichte bis Gen. 2 3. Vom XII. Jahrhundert an wurde das allmählich der stehende Brauch, wie es scheint, wiederum in Frankreich und Deutschland früher als in anderen Ländern. Es war eine hohe Ehre, den Schluß oder Anfang der Tora vorlesen zu dürfen; die beiden dazu Erkorenen, meist die angesehensten und gelehrtesten Männer der Gemeinde, wurden als Bräutigame der Tora (חתן תורה und ה׳ בראשית) gefeiert.

Die bisher behandelten Perikopen betreffen sämtlich den Morgengottesdienst. Eine Vorlesung zu Mincha kennt die Mischna lediglich am Sabbat, der Talmud auch am Versöhnungstage (עריות Lev. 18). Wie stand es an den anderen Festen? Eine solche Vor-

lesung ist nirgends nachzuweisen, man könnte sie nur aus einer nicht klaren Andeutung im Talmud erschließen. Die einzige Quelle, die sie behauptet, ist Sofrim XI, 5, aber ihre Verläßlichkeit ist sehr fraglich. Nur wenn der Festtag auf einen Sabbat fällt, findet eine Vorlesung statt, und zwar wie an jedem beliebigen Sabbate ohne alle Rücksicht auf das Fest. Eine Vorlesung zu Mincha haben auch die Fasttage, das dürfte die jüngste unter allen sein, sie ist vor der gaonäischen Zeit nicht nachzuweisen.

Eine Einrichtung, die ebenfalls den älteren Quellen unbekannt ist, sind die Zusatzperikopen der Festtage, den Opfervorschriften Num. Kap. 28 und 29 entnommen. Der Hohepriester trug am Versöhnungstage ובעשור לחדש השביעי Num. 29 7—10 aus dem Gedächtnisse vor (Joma VII, 1), die Tosefta fordert dasselbe für die Vorlesung in der Synagoge (Meg. IV, 6, S. 225). Wir finden ferner im Talmud, daß die Perikopen der vier ausgezeichneten Sabbate, der Neumonds- und Chanukka-Abschnitt als Zusätze zur Sabbat-Perikope vorgelesen werden. Aus derartigen Ansätzen entstand die Einrichtung, der wir von Jehudai an überall in der Literatur begegnen, neben der altüberlieferten Parascha auch noch eine Parascha mit den Opfervorschriften aus Numeri zu lesen, die man, da sie der Haftara (§ 26) unmittelbar vorangeht, auch Maftir-Parascha nennt. Sie war oft von der Perikope sehr weit entfernt, man mußte daher die Tora lange rollen, um die Stelle zu finden; da man Bedenken trug, die Gemeinde damit aufzuhalten, wurde eingeführt, aus zwei Torarollen zu lesen, aus der einen die Perikope, aus der anderen die „Maftir"-Perikope. Wo drei verschiedene Abschnitte gelesen wurden, wie am Torafest, wurden auch drei Torarollen benutzt; das war auch der Fall, wenn der 1. Nisan, 1. Tebet oder 1. Adar auf Sabbat fielen. Vor Jehudai läßt sich der Brauch der Maftir-Perikope nicht nachweisen, von da ab ist er überall heimisch. Nicht jede Gemeinde besaß gleich drei Torarollen, namentlich in den Zeiten der Judenmetzeleien, der ewigen Vertreibungen und Beraubungen war ein so reicher Besitz selten, dann mußten die Gemeinden in der Notlage sich mit einer oder zwei Rollen behelfen, und in einer von ihnen an mehreren Stellen lesen.

In jenen Tagen konnte es sogar geschehen, daß die Gemeinde überhaupt keine vorschriftmäßig geschriebene Tora besaß; dann gestatteten die maßgebenden Autoritäten, eher von den Vorschriften abzusehen als die Institution der Toravorlesung zu vernachlässigen.

6. Wie wurde die Vorlesung gehandhabt? Es kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß in der ältesten Zeit ein einzelner die ganze Perikope las; die Perikopen waren niemals lang, einer konnte sie ohne Ermüdung vortragen. Die Vorlesung war ursprünglich, wie wir sehen werden, nicht Selbstzweck, sie diente als Mittel zum erläuternden Vortrage, es wäre störend gewesen, wenn mehr als einer den Abschnitt gelesen hätte. Allmählich wurde das anders, das Vorlesen selbst erhielt Bedeutung, die Gemeinde wurde daran beteiligt. Einzelne Teilnehmer am Gottesdienste traten auf die Aufforderung des Leiters hin und lasen vor, ihre Zahl wurde abgestuft je nach der Weihe des Tages. An den Wochentagen einschließlich Chanukka, Purim, der Fasttage und am Sabbat zu Mincha waren es drei, am Neumond und an den Halbfesten vier, an den Festtagen fünf, am Versöhnungstage sechs, am Sabbat sieben; an Sabbaten und Feiertagen konnte die Zahl auch steigen, an den Wochentagen und Halbfesten sollte der Gottesdienst nicht allzulange ausgedehnt werden. Als Mindestmaß an Vorlesung wurden für einen jeden drei Verse bestimmt; wo drei lasen, sollten es jedoch niemals weniger als zehn Verse sein. Nun gab es alte Perikopen, die hierfür nicht ausreichten. Wo man sie ändern oder erweitern konnte, wie an den Festen (oben S. 165), geschah es, wo nicht, mußte man sich fügen; so blieb am Purim die Perikope ויבא עמלק, Ex. 17 8—16, mit neun Versen, weil es keine andere gab, die man an ihre Stelle zu setzen vermochte. Die vier ausgezeichneten Sabbate sind wahrscheinlich darum zu Maftir-Perikopen degradiert worden, weil sich für zwei von ihnen die nötige Zahl von Versen unmöglich aufbringen ließ. Bei manchen Perikopen gab es traditionelle Einteilungen: האזינו Deut. 32 1—43 wurde im Tempel als Psalm verwendet und in sechs Abschnitte geteilt, genau so wurde es als Perikope geteilt, wobei freilich die Tradition über die Teilungsverse im Laufe der Zeit zweifelhaft wurde. Manche Stücke mußten in einem Zuge ohne Unterbrechung gelesen werden, so die Strafandrohungen Lev. 26 und Deut. 28 אין מפסיקין בקללות (Meg. IV. Ende). Am Schlusse eines Absatzes (ein solcher hieß ebenfalls פרשה) durften nie weniger als drei Verse zurückbleiben; wo derartiges zu befürchten war, mußten die Abteilungen vorher danach eingerichtet werden. In solchen Fällen gestatteten einige Amoräer einen masoretischen Vers zu halbieren (פיסק חיתך), was wahrscheinlich dem Herkommen entsprach; andere forderten, daß der Vers zweimal gelesen werde (דילג חיזר), so wird

bis heute am Neumondstage Num. 28 1—3 und dann 3—5 gelesen. Nach Einführung des einjährigen Zyklus, wo die Perikopen und die Absätze für jeden Leser ziemlich lang waren, wurde die Forderung gestellt, daß kein Absatz mit einem Verse unheilvollen Inhaltes beginnen oder schließen sollte. In der Art der Abteilung herrschte völlige Freiheit, mit der Zeit bildete sich eine bestimmte Tradition darüber, die allgemeine Anerkennung fand, aber niemals als bindend angesehen wurde.

7. Die vom Leiter dazu Aufgeforderten traten zur Tora hin und lasen (עמד לקרות בתורה, ἀνέστη ἀναγνῶναι Luk. 4 16). Eine Ausnahme wurde in Babylonien mit dem Exilarchen gemacht, ihm wurde die Tora an seinen Platz gebracht und er las dort (תמן מובילין אוריתא גבי ריש גלותא j. Joma VII, 1, fol. 44 a. u.); diese Sitte hat sich zumindest bis in das X. Jahrhundert erhalten. Ursprünglich durften alle ohne Ausnahme zur Toravorlesung herangezogen werden, auch Frauen und Minderjährige, sogar Sklaven; schon in tannaitischer Zeit wurden die Frauen ausgeschlossen, später mit Einführung der Barmizwa-Institution auch Minderjährige. Ebenso durften Leute in zerlumpter Kleidung (פיחה) nicht zur Toravorlesung heraustreten, da das die Würde der Gemeinde verletzte. Ohne Aufforderung durfte niemand hintreten, selbst der Leiter des Gottesdienstes nur, wenn die Gemeinde ihn dazu einlud; wenn der Synagogendiener hinging, mußte ein anderer ihn solange vertreten. Später — die älteste Erwähnung finden wir im Tr. Sofrim — rief der Vorbeter die Leute mit Namen zur Tora auf, was ebenfalls קרא hieß und zu mancherlei Verwechselung mit קרא lesen Anlaß gab; die zur Tora Gerufenen hießen dann קריים, קרואים, auch קריות.

Die zur Tora Hingetretenen lasen selbst ohne Hilfe. Nicht in allen Synagogen gab es die erforderliche Anzahl Beter, die aus der Tora zu lesen verstanden, in einem solchen Falle kamen die Kundigen mehrmals heran; und wenn gar nur einer fähig war, so las er eben siebenmal hintereinander. Der Fall ereignete sich naturgemäß am häufigsten in denjenigen Gemeinden, deren Mitglieder das Hebräische nicht als Muttersprache redeten (בית הכנסת של לועזות); dort wurden, wenn es irgend anging, wenigstens Anfang und Schluß der Perikope hebräisch vorgetragen, das übrige, im Notfalle sogar alles, in der Landessprache. Daher mag es kommen, daß Philo nur von einem mitzuteilen weiß, der allsabbatlich aus der Tora liest. An dem Prinzip,

daß ein jeder selbst sein Stück vorlesen sollte, wurde solange wie irgend möglich festgehalten, aber es ließ sich nicht zu allen Zeiten durchführen. In alter Zeit waren die Abschnitte, die auf den einzelnen kamen, kurz, in der Regel drei bis fünf Verse, andererseits war die Bibelfestigkeit sehr groß, denn von frühester Jugend an wurden die Kinder in der Tora unterrichtet (Philo) und vermochten „die Tora leichter herzusagen als ihre Namen" (Josephus, Ap. II, 18). Nun aber nahm die Bibelkenntnis mit der Zeit ab, die Perikopen wiederum wurden übermäßig lang, es wurde auch eine bestimmte Kantilene (נְגִינָה) beim Lesen gefordert; so wurde es recht schwer, Leute zu finden, die ihren Abschnitt aus der Tora selbst zu lesen verstanden. In Babylonien griff man daher zu dem Hilfsmittel, daß der Vorbeter die Leser unterstützte, ursprünglich tat er es leise, allmählich wurde seine Mitwirkung immer lauter, besonders half er bei der Kantilene nach, zuletzt verdrängte er die Gemeindemitglieder vollständig, der Vorbeter oder ein beamteter Vorleser las allein und der zur Tora Gerufene stand schweigend daneben. Dieser Prozeß vollzog sich nicht überall gleichzeitig; in Palästina, in den Balkanländern, in Italien scheint noch im XII. Jahrhundert die Gemeinde gelesen und der Vorbeter passiv dabei gestanden zu haben, während in den anderen Ländern der Vorbeter bereits half. Im XIII. Jahrhunderte hat in Deutschland und in Böhmen bereits der Vorbeter allein aus der Tora vorgelesen, und etwa gleichzeitig dürfte das auch in Spanien und Frankreich allgemein üblich geworden sein; bezeichnend ist, daß da, wo in Amr. von Toravorlesung gesprochen ist, Ms. Oxford statt dessen den Vorbeter vorlesen läßt. So ist es denn auch geblieben, mit der einen Ausnahme, daß Knaben am Barmizwa-Sabbat ihren Abschnitt oder gar die ganze Perikope lasen. Ein neuerer Vorschlag, die Perikopen zu kürzen und dafür die Gemeinde wieder selbst lesen zu lassen, fand nirgends Beachtung. In amerikanischen Reformsynagogen und in der Berliner Reformgemeinde wird niemand zur Tora gerufen; der als Vorbeter fungierende Prediger liest die Perikope ohne Unterbrechung.

Den zur Tora Gerufenen blieb demnach nichts weiter als die Benediktion vor und nach der Vorlesung (ברכת התורה). In der ältesten Zeit war es so, daß vor dem Beginne und nach dem Schlusse der gesamten Vorlesung je eine Benediktion gesprochen wurde (הפתיחה יהחותם בתורה מברך לפניה ולאחריה Meg. IV, 1). Das änderte sich bereits im Laufe der amoräischen Epoche (לאחר תקנה b. Meg. 22a).

Zunächst wurden einzelne Stücke des Pentateuchs, wie die verschiedenen Lieder, der Dekalog, die Strafandrohungen herausgehoben, bei ihnen am Anfange und Ende die Benediktion gefordert, in Babylonien aber ging man noch weiter und ließ jeden Aufgerufenen vor und nach seinem Toraabschnitte die Benediktion sprechen. Die älteste Torabenediktion, die wir kennen, gehört zum Gebete des Hohenpriesters am Versöhnungstage und lautet הבוחר בתורה (j. Joma VII, 1, 44 a). Als Beginn der Benediktion in der Synagoge zitiert der Talmud bereits ברכו (j. Ber. VII, 2 הרי ברכת התורה); ob darauf mit ברוך ד׳ המברך לעולם ועד erwidert wurde, ist nicht ersichtlich, nach der Analogie der Gebete aber zu erwarten; Saadja forderte sogar, daß der Aufgerufene die Responsion ebenfalls spräche, und so ist es Sitte geblieben. Als Benediktion vor der Vorlesung ist allgemein אשר בחר בנו מכל העמים gebräuchlich, das b. Ber. 11 b als Benediktion vor dem Torastudium erwähnt ist; Sof. XIII, 8 nennt dafür eine andere Benediktion הנותן תורה מן השמים, doch soll sie wahrscheinlich nur für das häusliche Studium, nicht für die Synagoge dienen, was freilich bei dem schlechten Text von Sof. nicht klar ersichtlich ist. Möglich ist auch, daß die Benediktion im Talmud babylonischen, die in Sof. palästinischen Ursprunges ist. Eine andere, ebenfalls palästinische Fassung der Benediktion wird Moses in den Mund gelegt, אשר בחר בתורה הזאת (Deut. rab. XI), sie erinnert an die erwähnte Benediktion des Hohenpriesters. Die Benediktion nach der Vorlesung lautet übereinstimmend אשר נתן לנו תורת אמת, sie findet sich zuerst Sof. das., dürfte jedoch ebenfalls aus früherer Zeit stammen. Während die Benediktion vor der Vorlesung als biblisch galt, wurde die zweite erst aus dem Tischgebet abgeleitet (b. Ber. 21 a), ein Zeichen dafür, daß die erste weit älteren Ursprungs ist. Dadurch, daß das Lesen der Gemeindemitglieder wegfiel, wurde dem Sprechen der Benediktionen eine außerordentliche Bedeutung beigelegt.

9. Die Reihenfolge der zur Tora Gerufenen war ursprünglich ganz beliebig, es gab keine festen Anordnungen darüber. Solange nur einer las, mag die Ehre stets einem der angesehensten Gemeindemitglieder übertragen worden sein, nach Philo trug einer der Priester oder der Ältesten die Tora vor. Daher beanspruchte auch später der priesterliche Adel ein Vorrecht, das ihm bereits die Mischna einräumt. Ein Ahronide liest zuerst (aus der Tora), nach ihm ein Levite, nach ihm ein anderer Israelit um des lieben Friedens willen (Git. V, 9).

War kein Ahronide zugegen, so verlor auch der Levit sein Privileg. Einem Ahroniden aber durfte nach amoräischer Anschauung niemand vorangehen; selbst wenn er freiwillig auf den Ehrenplatz zu verzichten bereit war, wurde es ihm nicht gestattet. Am Anfang der amoräischen Zeit konnten führende Gelehrte wie Rab und R. Huna an erster Stelle lesen, später hörte das auf, selbst ein unwissender, ein minderjähriger Ahronide hatte den Vorrang. Die Amoräer wollten auch die Plätze hinter den Ahroniden und Leviten nach der Würdigkeit vergeben wissen (b. Git. 60 a). Anerkannte Würdenträger wie die Exilarchen oder Geonim lasen unmittelbar nach den Leviten. So ist es gekommen, daß in späteren Jahrhunderten der Rabbiner an dritter Stelle aufgerufen wurde; in Frankreich rief man ihn im XIII. Jahrhundert als siebenten, wahrscheinlich zum Abschlusse, was ebenfalls als Auszeichnung galt, indes keineswegs allgemeine Billigung fand. Hierin wechselten die Anschauungen und Bräuche, fest blieb nur die Anordnung für die beiden ersten Plätze, bis die reformierten Gemeinden der Neuzeit zum größten Teil auch dieses Privileg beseitigten. Bei freudigen oder traurigen Erlebnissen hielt man sich für verpflichtet, aus der Tora zu lesen, so wurde ein junger Ehemann in der Hochzeitswoche (חתן) regelmäßig zur Tora gerufen, und es bildete sich ein besonders feierliches Zeremoniell dafür aus; bis ins siebzehnte Jahrhundert sangen überall Vorbeter und Gemeinde die Erzählung von der Brautwerbung für Isaak (Gen. Kap. 24), in den orientalischen Ländern dauert die Sitte bis zum heutigen Tage fort. Im späteren Mittelalter sicherten sich die Gemeindemitglieder durch Geldzahlungen für die Wohlfahrtszwecke der Gemeinde das Recht, zur Tora aufgerufen zu werden, nur dem Rabbiner blieb stets an jedem Sabbate und Festtage ein Platz reserviert. Ebenso wurde das Zusammenrollen (גְּלִילָה) der Tora, das nach dem Talmud der Würdigste vornehmen soll, das im Mittelalter auch oft dem Rabbiner übertragen worden war, als hohe Ehre erstrebt und bezahlt. Auch das Zureichen der Torabekleidung (§ 30) betrachtete man als Ehre, ebenso das Ausheben und Einheben der Tora. Gewiß konnte dieses Bezahlen der Funktionen in der Synagoge (später מִכּוּרִים genannt) schwere Schäden zur Folge haben, zumal sie eine Zeitlang sogar meistbietend versteigert wurden; aber sie blieben trotzdem meist den Würdigsten vorbehalten, denn ihre Bewertung war eine so hohe, daß selbst die weniger Würdigen, wenn sie sie erwarben, die Würdigsten damit betrauten (כִּבֵּד) und auch das schon als hohe Auszeichnung betrachteten.

10. Für die Toravorlesung beim Gottesdienste konnte nur eine nach besonderen Vorschriften geschriebene Rolle (ספר) verwendet werden; dieselbe mußte die ganze Tora enthalten, wenn sie nur eins oder einige der fünf Bücher (חומשין) enthielt, war sie unbrauchbar. Jede Gemeinde mußte daher eine oder mehrere solche Rollen besitzen; nur im Mittelalter, in den Zeiten schwerer Bedrängnis, gestatteten die meisten Autoritäten, im Notfalle auch ohne ein vorschriftsmäßiges Exemplar zu lesen. Die Torarollen wurden in einem besonderen Schrein (תיבה) verwahrt, sie wurden vor der Vorlesung von dort gebracht (הוצאה), nach dem Gebrauch zurückgestellt (הכנסה). In welcher Form das in ältester Zeit geschah, berichtet die Mischna gelegentlich der Beschreibung der feierlichen Vorlesungen durch den Hohenpriester am Versöhnungstage und den König am Schlußfeste. Der Gemeindediener nahm die Tora heraus, reichte sie dem Gemeindeoberhaupt, dieses dem Hohenpriester-Stellvertreter, dieser dem Hohenpriester und dieser dem Könige. Später trat an Stelle des Schreines die heilige Lade (ארון הקדש), das „Holen und Zurückstellen" geschah durch den Vorbeter. Nicht später als vom XII. Jahrhunderte an erstrebten die Gemeindemitglieder eine Beteiligung auch an dieser Funktion; sie „hoben" die Tora aus der Lade „aus" und reichten sie dem Vorbeter, bezw. sie nahmen sie von ihm in Empfang und „hoben sie ein". Das wurden feierliche Akte mit besonderen Gebeten, über die § 30 berichtet. Nachdem die Torarolle vom Vorbeter auf das Lesepult gebracht ist, wird sie geöffnet, ausgebreitet und hochgehoben der Gemeinde gezeigt, die darauf die Worte Dt. 4 44 וזאת התורה spricht; in Deutschland wurde dieses Hochheben (הגבהה) erst nach der Vorlesung vorgenommen. Welch feierliche Bedeutung es mit der Zeit angenommen hat, zeigt das schöne Gedicht H a g b a h a von M. H. Haarbleicher. In manchen Gegenden wurde und wird das Entkleiden der Tora ebenso wie das Zusammenrollen (s. oben S. 173) als besondere Ehre einem Gemeindemitgliede übertragen.

§ 26. Die Vorlesung aus den Propheten.

Literatur: Zunz, das.: Rapaport. Erech Millin Art. אפטרתא. S. 167 ff.; Herzfeld. S. 215 ff.; Adler. Die Haftara in *MS* XI, 1862. S. 222 ff.; Büchler, *JQR*. VI. 1 ff.; *JE* Art. Haftara VI. 135 ff.: Triennial Cycle XII 254 ff.

1. Die Vorlesung aus der Tora wurde ergänzt durch eine solche aus den Propheten, durch die Haftara הפטרה aram. אפטרתא; der-

jenige, der den Propheten vortrug, heißt in der Mischna מפטיר בנביא. הפטיר bedeutet „ein Ende machen, abschließen". Es fragt sich nun, welches Objekt zu הפטיר hinzuzudenken ist. Nach Rapaport bedeutet es den Gottesdienst abschließen, so daß die Vorlesung aus den Propheten stets am Ende der Liturgie ihren Platz gehabt und davon den Namen Schluß erhalten hätte (= Missa). Diese Erklärung klingt wenig wahrscheinlich, es liegt auch kein Zeugnis dafür vor, daß der Gottesdienst mit der Prophetenlektion geschlossen hätte. Vielmehr bedeutet הפטיר בנביא die Bibelvorlesung mit einem Stücke aus den Propheten abschließen; man las aus der Tora und beendete die Vorlesung durch einen Vortrag aus den Propheten (קרא בתורה והפטיר בנביא). Auf dieselbe Bedeutung weist auch die im Talmud vorkommende aramäische Benennung der Prophetenvorlesung אשלים (j. Sanh. I, 2, 19 a), wofür die Pesikta rab. häufig השלים בנביא hat; die Haftara heißt aramäisch אשלמתא, שלמתא die Ergänzung scil. der Vorlesung.

2. In welcher Zeit wurde die Vorlesung aus den Propheten eingeführt? Darüber besitzen wir nicht einmal die sagenhaften Nachrichten, die uns für die Tora zur Verfügung stehen (s. S. 156). Nach der Andeutung einiger älterer Autoren weiß Elia Levita (1469 bis 1549) zu erzählen, daß in der Zeit der Religionsverfolgung, als die Syrer die Torarollen einzogen, zerrissen und verbrannten (vgl. I. Mk. 1 56), zum Ersatz die Vorlesung aus den Propheten eingeführt wurde. Ein altes Zeugnis für diese Annahme ist nicht vorhanden, und es ist mit Recht dagegen eingewendet worden, daß die Syrer mit der gleichen Gehässigkeit das Lesen der Propheten verhindert hätten. In Ermangelung jeder Nachricht aus alter Zeit sind wir auf Vermutungen angewiesen. Die Prophetenvorlesung ist sicherlich jünger als die Toravorlesung, sie muß aber älter sein als der Abschluß des Prophetenkanons. Die Propheten werden nicht der Reihe nach gelesen wie die Tora, sondern in beliebiger Auswahl, innerhalb eines Propheten werden bisweilen zwei unzusammenhängende Stücke gelesen, selbst aus zwei verschiedenen Propheten durfte in alter Zeit gelesen werden. Die Vorlagen, aus denen die Propheten gelesen werden, brauchen nicht so vorschriftsmäßig geschrieben zu sein wie die Tora. Die Tora, die zur Vorlesung verwendet wird, muß vollständig sein, den ganzen Pentateuch enthalten, für die Propheten genügt das eine Buch, aus dem gerade vorgelesen wird. Alles das läßt darauf schließen,

daß zur Zeit der Einführung der Haftara die Propheten noch kein abgeschlossenes kanonisches Buch bildeten. Sicher ist, daß die Einführung der Haftara in vorchristliche Zeit fällt, die ältesten christlichen Quellen kennen die Prophetenvorlesung bereits als völlig ausgebildete Einrichtung (Luk. 4 17, Akt. 13 15). Auch die Mischna, die an dieser Stelle Sätze von weit höherem Alter als ihre Redaktion enthält, bespricht die Prophetenvorlesung in einer Weise, daß auf ein bereits längeres Bestehen der Institution geschlossen werden muß.

3. Die Mischna (Meg. IV, Ende) bestimmt, daß am Sabbat und den großen Festen beim Morgengottesdienst Prophetenvorlesung stattfindet. Daß das von Haus aus so gewesen ist, ist sehr zweifelhaft. Die Mischna nennt nur Prophetenabschnitte, deren Verwendung sie nicht gestattet; gebräuchliche Prophetenabschnitte werden zuerst in der Tosefta (das.) für die vier ausgezeichneten Sabbate, in einer Baraita des babylonischen Talmuds für die großen Feiertage, für die Sabbate der Mittelfeiertage, für Chanukka- und Neumondsabbat, für den 9. Ab genannt (b. Meg. 31 a f.). Wahrscheinlich ist es auch mit den Propheten so gegangen wie mit der Toravorlesung, daß sie zunächst nur an den Festen oder an wenigen ausgezeichneten Sabbaten, sodann aber an allen Sabbaten und an ausgezeichneten Tagen wie 9. Ab stattfand. Die Prophetenvorlesung ist auch später nur noch ganz wenig ausgedehnt worden. Es kam lediglich die Haftara beim Minchagottesdienst der Fasttage hinzu, die einzige bei einem Minchagebet, die sich schon dadurch als jung kennzeichnet und auch nicht in allen Riten üblich ist. Daß ein Propheten zyklus nicht in Frage kommt, sondern daß die Stücke völlig unzusammenhängend gelesen werden, wurde schon erwähnt. Geschah die Wahl der Haftara ganz beliebig durch den, der sie vortrug, oder waren bestimmte Stücke vorgeschrieben? Lukas erzählt, daß, als Jesus am Sabbat die Synagoge in Nazaret besuchte, ihm das Buch Jesaias gereicht wurde, und daß er beim Aufschlagen die Stelle Jes. 61 1 f a n d (4 16 ff.). Bedeutet das εὗρεν in der Erzählung, daß Jesus eine Stelle fand, die er gesucht hatte, oder war der ihm vorgelegte Band derart vorbereitet, daß er die Rolle an jener Stelle öffnen mußte? Die Frage wird kaum jemals gelöst werden können, zumal der Evangelist ja Jesus diese bestimmte Stelle finden lassen mußte; in jedem Falle aber würde die Tatsache, daß allein das Buch Jesaias gereicht wurde, eine Beschränkung in der Auswahl des Abschnittes bedeuten. Nachzuweisen sind festgelegte

Haftarot bis zu dem angegebenen Zeitpunkte nicht, und es scheint, daß diejenigen für die Feste früher bestimmt waren als die der Sabbate. Daß die Haftaras im Laufe der Zeit gewechselt haben, beweist am besten Ez. 16 הודע את ירושלם את תועבתיה; in der Mischna wird die Verwendung des Abschnittes als Haftara verboten, und wenn schon sonst immer aus solchen Verboten ein früherer Gebrauch erschlossen werden kann, so wird in unserem Falle ausdrücklich von der einstigen Verwendung des Abschnittes berichtet (Tos. Meg. IV, 34). In der Mischna wird ferner Ez. 1 (מרכבה) für unstatthaft erklärt, indes ist die gegenteilige Meinung R. Jehudas maßgebend geblieben, Ez. 1 ist die Haftara für den ersten Tag des Wochenfestes geworden.

4. Nach welchem Prinzip wurden die Haftaras gewählt? Der Talmud formuliert die einzige Bedingung in kurzen Worten דדמי ליה (b. Meg. 29 b), d. h. daß eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem Inhalt des Prophetenabschnittes und der vorangegangenen Pentateuch-Perikope vorhanden sein muß. Diese Beziehung ist bei den Festtagshaftaren und denen der ausgezeichneten Sabbate stets vorhanden; wo sie nicht durchsichtig ist, hilft die agadische Auslegung des Prophetenabschnitts oder des Festgedankens zu ihrem Verständnis. Bei den Sabbathaftaren hingegen ist die Beziehung häufig eine recht lose, sie beschränkt sich bisweilen auf ein einzelnes Wort. Das ist leicht zu begreifen, wenn wir uns klar machen, daß mehr als 150 Prophetenabschnitte für die Sidras des dreijährigen Zyklus erforderlich waren. Bei der Umwandlung des Zyklus in einen einjährigen hatten die Gemeinden dann zu wählen, welchen von den drei Abschnitten sie für ihre Parascha behalten wollten; sie wählten verschieden, und die Abweichungen, die sich in den einzelnen Riten erhalten haben, sind, wie die neuerdings aufgefundenen Verzeichnisse für den dreijährigen Zyklus beweisen, die Haftaras der verschiedenen Sedarim jenes Zyklus gewesen. Am bequemsten machten es sich die Karäer, die fast durchweg die Haftara des ersten Seder beibehielten; es ist möglich, daß ihnen darin der altbabylonische Ritus vorangegangen war.

5. Wo zwei Paraschen vereinigt wurden, wird nach dem allgemeinen Brauch die Haftara der zweiten gewählt, in Worms wurde im frühen Mittelalter stets die erste beibehalten. Aus unbedeutenden Anlässen, wie bei der Anwesenheit eines Bräutigams in der Hochzeitswoche, am Rüsttage des Neumonds u. a. konnte eine andere Haftara an die Stelle der gewöhnlichen treten, „denn die Haftaras sind nicht so

festgelegt, daß sie nicht, wo es notwendig ist, durch andere verdrängt werden könnten" (Hai Gaon). Ein fester Haftara-Zyklus hat sich für die Sabbate vom 17. Tammus bis zum Hüttenfeste ausgebildet; drei Strafandrohungen (תלתא דפרענותא) und sieben Trostabschnitte (שבעה דנחמתא) sind für diese Wochen festgelegt und werden durch kein anderes Ereignis verdrängt. Der Komplex muß frühzeitig zusammengestellt worden sein, denn die Pesiktas sind nach ihm angeordnet, und alle Riten, auch die Karäer, haben ihn angenommen. Genaueres über die Zeit und das Land seiner Entstehung läßt sich nicht ermitteln, wahrscheinlich stammt er aus Babylonien.

6. Wie die Sidras waren auch die Haftaras ursprünglich kurz, eine bestimmte Verszahl war nicht vorgeschrieben. In der Tosefta wird von Haftaras, die nur vier oder fünf Verse enthalten, gesprochen, aber auch von einer, die nur aus einem Verse besteht, Jes. 52 3. In amoräischer Zeit wurde die Länge der Haftara auf 21 Verse festgesetzt, entsprechend der Verszahl, die aus der Tora gelesen ward. Eine ganz theoretische Zahl, denn es mußten sofort viele Ausnahmen zugelassen werden. Überall wo alte Haftaras eingeführt waren, die nicht verlängert werden konnten, weil in den Propheten ein anderes Argument folgt (דסלוק ענינא), durften sie kürzer sein. Die Haftaras waren ferner nicht Selbstzweck, sondern vor allem Text für die Auslegung, die sich an sie knüpfte (Belege sind in Pes. rabb. leicht zu finden, vgl. auch Luk. 4 21 ff.); da wo ein Meturgeman (§ 28) die vorgelesenen Prophetenstücke auslegte, durfte, ja mußte demnach die Haftara auch kurz sein. So enthält denn das aus recht später Zeit stammende Verzeichnis der Haftaras für den dreijährigen Zyklus eine ganze Anzahl Stücke von sehr geringem Umfange, bisweilen von nur zwei Versen.

7. Die Haftaras wurden nicht immer, wie in der Erzählung des Lukas-Evangeliums, aus dem betreffenden Prophetenbuche vorgelesen, das sie enthält, geschweige denn aus Rollen, die alle Propheten enthielten, zumal solche Exemplare überhaupt zu den größten Seltenheiten gehörten (vgl. Sof. III, 5). Vielmehr gab es schon früh eigene Haftara-Rollen, in denen alle Haftaras und nur sie geschrieben standen. In Babylonien sollte um 300 ihre Verwendung beim Gottesdienste verboten werden, weil es für unstatthaft galt, solche Auszüge aus der Bibel anzulegen, der Talmud entscheidet jedoch zugunsten dieser Rollen (b. Git. 60 a). Und sie haben sich, trotzdem es auch in späteren Jahrhunderten nicht an gegenteiligen

Stimmen fehlte, tatsächlich recht lange behauptet. Hai Gaon kannte alte Haftararollen, die noch in der Sassanidenzeit (also vor 640) geschrieben waren, und auch noch ein Jahrhundert später berief man sich auf solche alten Exemplare, die in den früher persischen Provinzen in Umlauf waren. In den mohammedanischen Ländern scheint sich die Sitte, die Haftara aus besonderen Rollen zu lesen, recht lange erhalten zu haben, während in den christlichen Ländern nach Einführung der Buchform die Haftara aus Büchern gelesen wurde. Entweder hatte man Bibeln, in denen die betreffenden Prophetenstellen am Rande bezeichnet waren, wie in dem berühmten Exemplare, das im XI. Jahrhunderte aus Babylonien nach Deutschland gekommen war, oder es wurden besondere Bücher für die Haftaras angefertigt. Nach der Erfindung der Buchdruckerkunst wurden die Haftaras aus gedruckten Exemplaren vorgelesen, meist werden Exemplare verwendet, in denen jedes Buch des Pentateuchs mit seinen Haftaras zu finden ist. Daß aus Haftara r o l l e n gelesen wird, gehört zu den ganz seltenen Ausnahmen. Selbst wenn auf Rollen geschrieben, werden die Haftaras mit Vokalzeichen und Akzenten versehen, so daß sie sich von den Torarollen unterscheiden.

8. Auch darin unterscheidet sich die Prophetenvorlesung von der Toravorlesung, daß nur ein e i n z e l n e r liest. Die Befürchtung, daß die Prophetenvorlesung höher bewertet werden könnte, als die aus der Tora, führte zu der Einrichtung, daß der Maftir zunächst ebenfalls aus der Tora lesen mußte. In der ältesten Zeit, bevor es noch einen festen Zyklus gab, las er dort weiter, wo der zuletzt Aufgerufene geschlossen hatte; in späterer Zeit hingegen wurde die Sidra oder Parascha auf die sieben Aufgerufenen verteilt, während der Maftir die letzten Verse n o c h e i n m a l las. An den Festtagen und ausgezeichneten Sabbaten, an denen eine besondere Maftirperikope vorhanden war (S. 168), las er diese. In jedem Falle wurde die Toravorlesung des Maftir von der vorangegangenen durch Halbkaddisch (§ 12 a S. 94. 96) getrennt.

Die geringere Bewertung der Haftara kam darin zum Ausdruck, daß auch Minderjährige sie lesen durften, selbst in solchen Ländern, wo man diese von der Toravorlesung ausschloß. In manchen Ländern wurden sogar n u r Minderjährige zur Haftara zugelassen, mit Ausnahme von wenigen besonderen Abschnitten, die angesehenen Gemeindemitgliedern, meist dem Rabbiner, vorbehalten blieben. In den

letzten Jahrhunderten, nach Ausbildung der Barmizwa-Institution, wurde es üblich, daß Knaben am Barmizwa-Sabbat regelmäßig die Haftara lasen.

9. Die Haftara wurde gelesen, nachdem die Tora zugerollt war (b. Sota 39 b). Zum Prophetenabschnitt gehören ebenso wie zur Toravorlesung Benediktionen am Anfange und am Schlusse. Wahrscheinlich kommt ihnen das gleiche Alter zu wie jenen; die älteste Erwähnung der Haftara-Benediktionen finden wir bei den Amoräern um 300.

Im Talmud wird מגן דוד als Eulogie einer Haftara-Benediktion genannt (b. Pes. 117 b) und eine weitere Benediktion vorausgesetzt, in der des betreffenden Festtages Erwähnung geschah (b. Schab. 24 a). Soweit uns Quellen zugänglich sind, beträgt die Zahl der Haftara-Benediktionen f ü n f, eine geht ihr voran, vier folgen; ob die Zahl in talmudischer Zeit bereits ebenso groß war, läßt sich nicht beweisen. Die Benediktion v o r der Haftara entspricht derjenigen über die Tora in der Fassung von Deut. rab. (אשר בחר בנביאים טיבים). Bemerkenswert ist, daß in ihr ebenfalls der Tora und Mosis Erwähnung geschieht, wodurch offenbar wiederum der Gedanke an eine zu hohe Bewertung der Propheten ausgeschlossen werden soll. Von den Benediktionen n a c h der Haftara bezieht sich die erste auf die Erfüllung der verlesenen prophetischen Verheißungen, die letzte auf die Weihe des Tages, an dem die Vorlesung stattfindet. Die zwei mittleren Benediktionen sind nationalen Inhaltes, die erste enthält eine Bitte für Zion, die zweite eine solche für den Messias; wahrscheinlich bildeten sie, wie in der Tefilla, dereinst nur e i n e Benediktion, die in Babylonien mit Rücksicht auf das Exilarchenhaus geteilt wurde (S. 40). Die Benediktionen, die auf die Haftara folgen, bilden eine besondere Gruppe, ihre Disposition ist die der großen Gebete, insbesondere die der Tefilla. Zur Einleitung finden wir einen Hymnus, den vertrauensvollen Dank für die Erfüllung der Zukunftsverheißungen, als Kern die Bitte um nationale Wiederherstellung, am Schlusse den Dank für die Einsetzung des heiligen Tages. Der älteste Text der Haftara-Benediktionen findet sich Sof. XIII 9—14 (XXII f.), in allen wesentlichen Punkten stimmt die dortige p a l ä s t i n i s c h e Überlieferung mit dem üblichen Texte überein, in einigen, in denen dieser abweicht, bietet Amr. die Vorlage für den uns bekannten Wortlaut. Amr. hat seinerseits wiederum noch eine zweite Überlieferung. Für die Benediktion vor der Haftara stimmen alle Texte bis auf unwesentliche

Kleinigkeiten überein. Die erste nach der Haftara lautet nach der Ausgabe von Amr. (nicht in den Handschriften) wesentlich kürzer als in Sof.; aber das kann nicht der ursprüngliche Text sein, denn wichtige Sätze kommen nicht darin vor. Die Benediktion zerfällt in zwei Teile, die in den Handschriften (vgl. b. Ber. 46 b vgl. s. v. יהטרם) und in den Drucken auch äußerlich erkennbar auseinandergehalten werden; beim Beginne des zweiten Teiles נאמן אתה הוא setzte die Gemeinde laut ein, der Maftir nahm den Satz auf und führte ihn zu Ende. In Palästina erhob sich die Gemeinde bei diesen Worten, in Babylonien blieb sie sitzen. In den späteren Riten (schon bei Amr.) ist der Brauch der Unterbrechung durch die Gemeinde vollständig geschwunden, es fehlt in unseren Gebetbüchern jede Spur davon, in V. hingegen zeugt das doppelte נאמן noch immer von der alten Sitte, wenn ihrer auch nicht Erwähnung geschieht. Zwischen der Haftara und der ersten Benediktion haben alle Riten Jes. 47 4 גיאלנו יי׳, nur in Germ. fehlt es. Am Anfange der nächsten Benediktion liest Sof. נחם ד׳ אלה׳ על ציון, Amr. רחם על ציון, das ist dieselbe Differenz, die aus der Einschaltung für die Tefilla des 9. Ab bekannt ist (S. 53), üblich wurde רחם (schon in V.). Im nächsten Satze lesen die alten Texte ולעגומת נפש תנקום נקם במהרה בימינו, einige Rezensionen von Sof. haben das üblich gewordene ולעלובת נפש; תנקים נקם ist, wahrscheinlich um Mißverständnissen vorzubeugen, in תושיע geändert. Die Eulogie מנחם ציון בבניה in Sof. wurde in der Form משמח ציון בב׳ üblich; bei Amr. lautet sie wie die entsprechende Eulogie der Tefilla בונה ירושלים (S. 53). Nur Rom. hat getreu die Fassung von Sof. erhalten. Auffällig sind die Abweichungen der dritten Benediktion. Bei Amr. hat sie den Wortlaut der XV. Tefilla-Benediktion את צמח וכו׳ (S. 54), die zugehörige Eulogie jedoch מצמיח קרן ישועה hat Sof., während Amr., dem babylonischen Talmud entsprechend, מגן דויד liest. Üblich wurde die Fassung von Sof. (freilich ohne den Schlußvers Jer. 23 6, den nur Rom. beibehalten hat) mit der Eulogie von Amr.; so zusammengesetzt finden wir sie bereits in V. Die Schlußbenediktion lautet bei Amr. so wie das mittlere Stück im Minchagebet am Sabbat הנח לנו (S. 118), die übliche Fassung ist die von Sof., nur daß der Schluß gegenüber Sof. etwas erweitert ist. In der Eulogie stimmen sie überein, sie lautet für den Sabbat מקדש השבת. Beide Quellen verändern die Eulogie, wenn z. B. der Neumond auf Sabbat fällt (מקדש השבת וישר׳ יראשי חדשים), was später in keinem Ritus

mehr nachzuweisen ist. Hingegen ist es allgemein üblich, die Benediktion und die Eulogie an einem Feiertage zu ändern und an den ernsten Festen von der Fassung der Wallfahrtsfeste abzuweichen. Dafür bieten schon die ältesten bekannten Vorlesungen einen Anhalt, wenn unter den Benediktionen des Hohenpriesters על מחילת העון genannt und vom Könige am Sukkausfeste gesagt wird נותן של רגלים תחת מחילּ הע׳, daß er die Benediktion durch eine auf das Fest bezügliche ersetzt (Sota VII, Ende). Amr. hält sich dann wiederum an die Tefilla und liest יתתן לנו וכו׳ (S. 134). Nur in den Mittelfeiertagen des Pesachfestes wollte man in Deutschland des Festes nicht gedenken, während es am Sukkaus geschehen sollte. Am 9. Ab, dem einzigen Wochentage, an dem des Morgens eine Haftara gelesen wurde, fiel, da es ein Trauertag war, seit Natronai die Schlußbenediktion aus. Ebenso wurde sie bei den Mincha-Haftaras an den Fasttagen weggelassen; am Versöhnungstage zu Mincha schreibt V. dieselbe Benediktion wie am Morgen vor, jedoch ist es überall so gehandhabt worden, daß die letzte Benediktion ausfällt.

10. Das Thema der M i n c h a - H a f t a r a s bedarf noch näherer Erörterung. Auf Grund einer bereits erwähnten Nachricht im Talmud (שאלמלא שבת אין נביא במנחה ביום טוב b. Schabb. 24a) muß angenommen werden, daß einst am Sabbat zu Mincha Prophetenvorlesungen üblich waren. Diese Nachricht, die sich nirgends positiv belegen läßt, hat die Erklärer des Mittelalters in die größte Verlegenheit gebracht. Die Auffassung der babylonischen Hochschulen, die bis nach Deutschland gelangte, war die, daß in älterer Zeit auch am Sabbatnachmittag Trostkapitel aus Jesaias, also vorzugsweise dem zweiten Teile, vorgelesen wurden, und daß die Sassaniden zuletzt ein Verbot dagegen erlassen haben. Andere erklärten, daß hier nicht Propheten, sondern Hagiographenvorlesungen gemeint waren, wie sie tatsächlich anderweitig bezeugt werden (weiter S. 186). Wieder andere erklärten die ganze Stelle für falsch überliefert, ohne Besseres dafür vorschlagen zu können. Tatsächlich bleibt nur eine dieser zwei Möglichkeiten, entweder ist die ganze Überlieferung falsch, oder es muß für die älteste Zeit eine Prophetenvorlesung für den Sabbatnachmittag angenommen werden, obwohl wir sonst nirgends eine Spur von ihr finden. Die einzige Mincha-Haftara, die sich im Talmud nachweisen läßt, ist die des Versöhnungstages; schon damals wurde, wie heute, das Buch Jona vorgelesen (b. Meg. 31 b). Nach dem Beispiele des Versöhnungstages wurden die

Mincha-Haftaras auch auf die Fasttage übertragen, wo sie sich jedoch vor dem Jahre 1000 nicht nachweisen lassen. Ibn Gajjat ist der erste Autor, der Hos. 14, שובה, als Haftara für den 9. Ab erwähnt,' die Vorlesung aber völlig dem Belieben anheimstellt. Tatsächlich haben alle Riten außer Germ. Hos. 14 als Haftara für den Nachmittag des 9. Ab angenommen. Noch jünger sind offenbar die Haftaras für die anderen Fasttage; wann und wo sie aufgekommen sind, ist schwer zu sagen; Seph. hat sie niemals angenommen, Rom. kennt sie, lehnt sie jedoch ab, nur It. und Germ. lesen an den Fasttagen zu Mincha דרשו Jes. 56 6 — 57 8, Germ. dasselbe Stück auch am 9. Ab.

Die Mincha-Haftaras sind als spätere Einrichtung auch daran kenntlich, daß der Maftir einer von den drei zur Tora Aufgerufenen ist, also nicht erst nach der Beendigung der Perikope auftritt. Die Einrichtung, daß hier der dritte als Maftir fungiert, hat, nachdem die Frage im Talmud schon einmal negativ entschieden war, im Mittelalter wiederum zu der irrtümlichen Auffassung geführt, daß der Maftir zur Zahl der zur Tora zu Rufenden mitgezählt werden dürfe, daß also am Sabbat Vormittag, beispielsweise neben ihm nur noch sechs aufzurufen wären (מפטיר עולה למנין שבעה). Eine befriedigende Erklärung dieser Abweichung bietet nur die historische Erkenntnis, daß die Mincha-Haftaras jüngere Institutionen sind, bei deren Einführung die alte Regel, daß der Maftir aus der Tora lesen müßte, keine Beachtung fand.

11. Eine völlige Umgestaltung erfuhr die Prophetenvorlesung in der Neuzeit auf Grund der Verhandlungen der Rabbinerversammlung in Frankfurt a. M. 1845. Dort wurde beschlossen, die Haftara in der Landessprache zu lesen; in den Synagogen, die die Neuerung einführten, wird meist Anfang und Ende hebräisch, dazwischen das ganze Stück in der Landessprache vorgetragen. Die Sprache der Benediktionen ist ebenfalls vielfach die landesübliche, bisweilen sind sie hebräisch beibehalten, in jedem Falle jedoch gekürzt, die beiden nationalen Bitten sind ausgefallen. Die Haftara wird überall vom Rabbiner vorgetragen, in den meisten Fällen auch die Benediktionen. Wo diese in hebräischer Sprache vorgetragen werden, geschieht es durch den als Maftir Aufgerufenen. Auch in konservativen Gemeinden, in denen Haftara und Benediktionen unverändert geblieben sind, ist es infolge der geringen hebräischen Kenntnisse der Gemeindemitglieder vielfach dahin gekommen, daß stets der Rabbiner die Haftara liest

und jeder andere davon ausgeschlossen wird. Auch das hat sich geändert, daß in vielen Gemeinden die herkömmliche Melodie nicht mehr gesungen, sondern die Haftara gesprochen wird.

§ 27. Vorlesung aus den Hagiographen.

Literatur: *JE* Art. Megillot the five VIII, 429f.

Die Hagiographen werden nicht zu regelmäßigen Vorlesungen verwendet, schon darum nicht, weil sie in der Zeit der Einführung der Schriftvorlesung der kanonischen Anerkennung entbehrten. Die Mischna kennt nur die Vorlesung aus dem Buche Esther (מגלה) am Purim (oben S. 131). Ob von Anfang an das ganze Buch vorgelesen wurde, können wir nicht mehr entscheiden; in der Mischna erscheint dies als Verordnung R. Meirs, während seine Zeitgenossen R. Jehuda erst von איש יהודי 25, R. Jose von אחר הדברים האלה 31, R. Simon sogar erst von בלילה ההוא 61 beginnen wollten (Meg. II, 3, Tos. das. II, 9 S. 224). Die Entscheidung zugunsten R. Meirs Ansicht wird im Namen der ersten Amoräer überliefert (j. Meg. das. fol. 73 b), von da an ist stets nur das ganze Buch vorgelesen worden. Das Buch Esther wurde ursprünglich am T a g e vorgelesen, in der Zeit seiner Einführung nicht immer am Purim selbst, d. h. am 14. oder 15. Adar, sondern in Palästina außerdem bereits am vorangehenden Markttage für die Bewohner des flachen Landes, die in ihren Dörfern keine Synagogen hatten. Das hörte nach dem Untergange des jüdischen Staates auf, da wurde die Vorlesung auf den Purimtag beschränkt, dafür aber von der Zeit der ersten Amoräer an z w e i m a l gefordert, am Vorabend und am Morgen (b. Meg. j. das. 4 a). Das Buch Esther wurde aus einer besonderen Rolle verlesen, die kein anderes biblisches Buch enthielt (b. Meg. 19 a), und darum hat dieses Buch den Namen מגלה, „Rolle" schlechthin erhalten. Die Vorlesung durfte jeder halten, in älterer Zeit auch ein Minderjähriger, gegen Ende der Tannaitenzeit wurde das jedoch verboten (Meg. II, 4). Die „Megilla" wurde nicht nur in der Synagoge, sondern auch in den Häusern gelesen, darum wurde sie in den Synagogen von den Lehrern (סדראי) schon vorher geübt; am Ausgange der beiden ersten Sabbate im Adar wurde je eine Hälfte gelesen (1 bis 5, 6 bis 10), eine Teilung, die R. Meir streng tadelte (Sof. XIV, 18). Eine Benediktion war für das Lesen der Megilla nicht vorgeschrieben, sie war

der Sitte überlassen (Meg. IV, 1), man konnte vorher, man konnte nachher, man konnte beidemale eine Benediktion sprechen, man konnte sie auch ganz weglassen, ganz wie es ortsüblich war (Tos. Meg. II, 5, S. 223). Erst Abbaje erklärte die Benediktion vor der Vorlesung für unbedingt erforderlich (b. Meg. 21 b, vgl. j. das. IV., 1, 74 d), stellte die nach der Vorlesung jedoch noch frei. Wenn die Benediktionen auch nicht als verbindlich galten, so wurden sie doch vielfach gesprochen, und ein bestimmter Text bildete sich heraus; für die Benediktionen vor dem Lesen ist er b. Meg. 21 b von R. Aschi gegeben (vgl. Sof. XIV, 3, 5); für die nach dem Lesen besitzen wir eine ältere Fassung von R. Jochanan j. Meg. a. a. o., die jüngere in b. Meg. 21 a, die denselben Gedanken mit anderen Worten wiedergibt und auch allgemein üblich wurde. Der Text in Sof. XIV, 5 ist von beiden Versionen beeinflußt.

2. Die Vorlesung der anderen Rollen ist dem Talmud noch unbekannt, hingegen erwähnt Sof. XIV, 3 die Vorlesung von Rut, Hohelied und Klageliedern. Rut und Hohelied — Sof. folgt hier der Reihenfolge in den alten Bibelexemplaren — wurden in je zwei Hälften am Wochenfeste und den letzten Pesachtagen gelesen; tatsächlich teilt sie auch die Masora in je zwei Hälften, und die Gemeinden haben meist diese Teilung beibehalten. In Germ. werden sie auf einmal gelesen, und zwar Rut am zweiten Tage des Wochenfestes, das Hohelied am Sabbat in der Pesachwoche oder am siebenten Tage. Während sie in alter Zeit laut und mit besonderer Benediktion gelesen wurden — in Seph. werden sie noch heute laut gesungen — liest sie in Germ. jeder für sich, die Benediktion fällt fort. Die Klagelieder werden am 9. Ab gelesen, über die Zeit schwankte der Brauch schon in alter Zeit, jetzt werden sie am Abend gelesen, auch hier wird die Benediktion, die Sof. XIV, 3 dafür vorgesehen ist, nicht verwendet. Nicht erwähnt ist in Sof. das Lesen von Kohelet am Hüttenfeste, das freilich Autoren des Mittelalters ebenfalls als dort genannt anführen; wahrscheinlich ist es nicht, daß diese eine Rolle vom Vorlesen ausgeschlossen war und daß das Hüttenfest ohne Rolle gelassen wurde. Daß die Vorlesung der Megillot verhältnismäßig früh eingeführt war, dafür spricht das Vorhandensein der ziemlich alten Midraschim zu ihnen.

In neuerer Zeit ist die Vorlesung der Megillot stark beschränkt worden, bis auf Esther und Klagelieder sind sie in den meisten

Gemeinden ausgefallen, auch aus diesen beiden wird in den Reformsynagogen nur ein Teil und in der Landessprache vorgetragen.

3. Wurde auch aus anderen Hagiographen — abgesehen natürlich von den zahlreichen Psalmen, die in das tägliche Gebet aufgenommen waren — vorgelesen? Sof. XIV, 4 kennt eine besondere Benediktion für das Lesen in den Hagiographen, aber sie bezieht sich wahrscheinlich nur auf das p r i v a t e Lesen. An den Sabbaten war es in ältester Zeit verboten, vor dem Minchagebet in den Hagiographen zu lesen. Aber im Anschlusse an den Minchagottesdienst am Sabbat scheint eine solche Vorlesung stattgefunden zu haben. Aus Nehardea wird sie ausdrücklich bezeugt (b. Schabb. 116 b); so dunkel der Ausdruck בנהרדעא פסקי סדרי בכתובין בשבתא במנחא auch sein mag, daran ist nicht zu zweifeln, daß von einer ständigen Hagiographenvorlesung berichtet wird. Unklar bleibt, in welcher Art die Vorlesung stattgefunden hat, wahrscheinlich wurde an die einzelnen Verse eine Auslegung angeschlossen. Rapaport hat auf die auffallende Tatsache verwiesen, daß die Prooemialverse der pentateuchischen Midraschim (vgl. weiter § 29) fast sämtlich den Hagiographen entnommen sind, und daraus den Schluß gezogen, daß es Sitte war, am Sabbat zu Mincha im Anschlusse an die Hagiographen erbauliche Vorträge zu halten, und daß die auf uns gekommenen Midraschim diesen entnommen sind. Freilich sind die Midraschsammlungen aus Palästina, während die Hagiographenvorlesungen nur aus Nehardea bezeugt sind, aber die Stadt stand wahrscheinlich in Babylonien mit dieser Einrichtung allein, während sie in Palästina allgemein gewesen sein wird. In diesen Zusammenhang gehört auch die Tatsache, daß das Midraschwerk אגדת בראשית für jeden Sabbat nicht nur zu Sidra und Haftara, sondern auch zu einem Hagiographenabschnitt Auslegungen bringt.

In neuester Zeit hat das Hebrew Union Prayerbook auch Abschnitte aus den Hagiographen als Haftaren aufgenommen. Aus älterer Zeit wäre noch zu erwähnen, daß am 9. Ab bisweilen das Buch Hiob gelesen wurde.

§ 28. Die Übersetzung der Schriftvorlesung.

Literatur: Zunz G. V., Kap. II; Luzzatto *S.D.*, איהב נר; Bacher, Exeget. Terminologie I, 204 ff., II, 242 ff.; *JE* Art. Meturgeman VII, 521 f.

1. Durch die Vorlesung sollte die Kenntnis und das Verständnis der Schrift im Volke gefördert werden, die Bibel mußte daher in

einer dem Volke zugänglichen Form zu Gehör gebracht werden. Die Kenntnis des Hebräischen nahm bei den großen Massen immer mehr ab. Selbst in Palästina beklagt schon Nehemia die Zurückdrängung der hebräischen Sprache, in der Diaspora wurde sie kaum noch verstanden, auch die Gebete wurden dort bisweilen in der Landessprache gesprochen. Die heilige Schrift aber sollte immer so zum Vortrage kommen, wie in jener großen Versammlung unter Esra, wo sie „deutlich mit Klarlegung des Sinnes" vorgelesen wurde (Neh. 8 6). So trat zur Bibelvorlesung die Übertragung, das Targum תרגום, wie es die Quellen mit einem nur für diese Institution gebräuchlichen Ausdruck nennen. In Palästina und in Babylonien, also da, wo die Einrichtung zuerst bestand und am häufigsten Anwendung fand, wurde die Schrift ins Aramäische übertragen, und so wurde unter Targum schlechthin die aramäische Übersetzung verstanden. Allein das Wort bezeichnet ebensogut die Übersetzung in jede andere Sprache, freilich pflegte man dann hinzuzufügen תרגום בכל לשון (Meg. II, 1), oder in amoräischer Zeit תרגמה בלעז (Meg. II, 1, 73 a). Natürlich fällt auch die griechische Übersetzung unter die Bezeichnung Targum (בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להתרגם כל צרכה אלא יונית j. Meg. I, 11, 71 c, תרגם עקולס הגר das.). Daneben werden im Talmud noch genannt ägyptische, elymäische, medische Bibelübersetzungen (b. Schabb. 115 a, b. Meg. 18 a). Ebenso sind in späterer Zeit arabische und persische Übersetzungen im Gebrauch der Synagoge verwendet worden. Zidkia ben Abraham spricht im Namen seines Verwandten, des philosophisch gebildeten Giuda Romano, die zutreffende Meinung aus הלעז שלנו כתרגום שלהם, daß uns die Landessprache ist, was den Alten das Aramäische, und ist darum geneigt, eine Übertragung in die Landessprache zur Pflicht zu machen, eine außerordentlich freimütige Anschauung, die erst das XIX. Jahrhundert wieder aufgenommen und unter lebhaften Kämpfen durchgeführt hat.

2. Wie alt die regelmäßige Übertragung der Schriftvorlesung ist, läßt sich nicht mehr ermitteln, wahrscheinlich so alt, wie die Vorlesung selbst; es spricht alles dafür, daß sie noch in jener Zeit eingeführt wurde, wo nur einer aus der Schrift vorlas (S. 169). Neben den Vorleser trat der Übersetzer תַּרגמן, תירגמן, מתירגמן zur Tora hin, er mußte frei dastehen und ohne Vorlage die Übersetzung vortragen. Einen angestellten ständigen Übersetzer gab es in ältester

Zeit nicht, ein jeder durfte als solcher fungieren, selbst ein Minderjähriger (Meg. IV, 7). Ob einer die ganze Perikope übersetzen mußte oder ob die Übersetzer ebenso wie die Vorleser abwechselten, ist aus den Quellen nicht ersichtlich. In späterer Zeit mag häufig der Gemeindediener, der ja auch Kinderlehrer war, als Übersetzer fungiert haben (vgl. j. Meg. IV, 1), allmählich wurde der מתורגמן ein angestellter Beamter, bei den langen Sidras der späteren Zeit konnte man kaum beanspruchen, daß jedes beliebige Gemeindemitglied als Meturgeman zu fungieren imstande war. Die Übersetzung war eine Ehrung genau so wie das Vorlesen, bei feierlichen Gelegenheiten fungierten die angesehensten Persönlichkeiten. Wenn in Babylonien die Exilarchen installiert wurden, fand am Sabbat ein feierlicher Gottesdienst statt, der Exilarch las sein Stück aus der Tora (S. 170), und der Gaon von Sura fungierte ihm als Meturgeman, und ebenso wurde die Haftara an jenem Sabbat von einem angesehenen Gemeindemitgliede übersetzt, das sich die Funktion zur hohen Ehre anrechnete. Wo die Juden nicht hebräisch verstanden (לועזית), wurde die Tora oft gar nicht oder nur teilweise hebräisch, ganz oder zum größten Teil sofort in der Landessprache vorgelesen (Tos. Meg. IV, 13, S. 226, oben S. 170).

3. Das Targum war eine f r e i e Übersetzung nicht nur in dem Sinne, daß es eine improvisierte Übersetzung sein mußte, die Übertragung durfte auch nicht eine wörtliche sein. Sie durfte nicht sklavisch an den Buchstaben sich anschließen, sondern mußte der fremden Sprache Rechnung tragen, sinngemäß sein, andererseits durfte sie auch nicht den Text erweitern, nicht in willkürliche Paraphrase ausarten (Tos. Meg. IV, 41, S. 228). Freilich ließ dieses Gesetz immerhin einen gewissen Spielraum, es mag auch erst ausgesprochen worden sein, nachdem ein starker Mißbrauch der Paraphrase sich geltend gemacht hatte. Die Übersetzung der Septuaginta dürfte etwa den Typ darstellen, wie der Durchschnitt der Übersetzung gehalten war. Unter den aramäischen Targumim zum Pentateuch, die wir zunächst betrachten, hat das nach J o n a t h a n benannte viele alte Elemente aufbewahrt, es zeigt, daß die Übertragung vielfach eine freiere, bisweilen moralisierende war. Beachtenswert ist besonders die dort bei wichtigen Stellen häufig wiederkehrende Anrede עמי עמי בני ישראל, die auf eine gleichartige Verwendung in der Synagoge schließen läßt. Die weitgehende Willkür

der Meturgemanim hat schließlich dazu geführt, daß die Freiheit der Übertragung eingeschränkt, daß ein behördlich redigiertes Targum eingeführt wurde; es ist das nach Onkelos benannte Targum, dessen Abfassungszeit an den Anfang der amoräischen Schulen in Babylonien (250) zu setzen ist. Auf dem Gebiete der griechischen Bibelübersetzungen bietet Aquila dieselbe Erscheinung; seine Übersetzung, die unter Beistand und Anerkennung der maßgebenden Lehrer entstand, war bestimmt, die Septuaginta aus dem Synagogengebrauch zu verdrängen. Onkelos und Aquila haben eine gewisse Verwandtschaft in der Methode, und es hat seinen guten Grund, wenn man das aramäische Targum mit dem Namen des griechischen Übersetzers belegte. Allerdings brachte das Erscheinen des Onkelos noch nicht volle Abhilfe gegen alle Mißstände; in Palästina und den damit zusammenhängenden Ländern konnte und wollte man sich an die trockene Art dieses Targums nicht gewöhnen, es blieb immer noch die alte freiere Methode bestehen. Das Targum Jonathan und das Fragmenten-Targum zeigen, daß noch viele Jahrhunderte lang freie Übersetzungen mit umfangreichen hagadischen Zusätzen gebräuchlich waren, die von den Vorbetern oder Meturgemanim willkürlich eingeführt wurden.

4. Es war der Zweck der Übersetzung, das Verständnis des Inhaltes der Schrift zu verbreiten, „Ungebildeten (הדיוטית), Frauen und Kindern" die Bibel näherzubringen. Das Anhören des Targums ohne nähere Erläuterung konnte auch viel Unheil stiften, zu zahlreichen Mißverständnissen Anlaß geben. Um sie auszuschließen, wurde von einer wortgetreuen Übersetzung häufig Abstand genommen, die Septuaginta wie die Targumim und die Peschitto weisen stereotype Abweichungen vom Texte auf, die sich aus der Furcht vor Mißdeutungen von einzelnen Ausdrücken, von Erzählungen und Satzungen erklären. Man ging aber noch weiter und schloß ganze Stücke von der Übertragung überhaupt aus (יש נקראין ילא מתרגמין Tos. Meg. IV, 31, S. 228). Im Pentateuch sind es zwei Erzählungen, die nicht übersetzt werden, Gen. 35 22 b (מעשה ראובן) und Ex. 32 21—25 (מעשה בעגל השני), weil sie für die dabei beteiligten Personen wenig ehrenvoll sind, der Priestersegen (Num. 6 24—26), weil er offenbar jedem im Originaltext vertraut werden sollte (Meg. IV, Ende). Die Zahl der nicht zu übertragenden Stellen war aber einst sicher größer, denn die Mischna und Tosefta heben Stellen ähnlichen Inhalts

hervor, die wohl übertragen werden, was ganz überflüssig gewesen wäre, wenn nicht ursprünglich einmal über dieselben Stellen Zweifel bestanden hätten. Es scheint auch, daß eine Einigung über die fortzulassenden Stellen erst nach und nach zustandekam und nicht allerorten bekannt war (vgl. Tos. Meg. IV, 35, S. 228). Wie lange solche Auslassungen beim Targum beibehalten wurden, ist unbekannt. Die jetzt vorhandenen Targumim bringen Übersetzungen auch zu den verbotenen Stellen. Dennoch hat noch Saadjas Siddur 21 Verse des Pentateuchs aufgezählt, die nicht übersetzt werden durften, das waren weit mehr, als im Talmud vorgeschrieben war; sie wurden nicht immer korrekt überliefert und es bildeten sich allerlei Zweifel darüber aus, aber in Kairuan in Nordafrika wurde die Vorschrift selbst zum mindesten bis zum Jahre 1000 befolgt.

5. Die Einführung der feststehenden Targumim bereitete der ganzen Institution allmählich ein Ende, sie verlor ihren rechten Sinn und starb mit der Zeit aus. Denn wenn auch später noch streng darauf gehalten wurde, daß der Meturgeman keine Vorlage hatte, so bedeutete dennoch das Targum nur eine Wiederholung der Vorlesung. Nach der Kanonisierung des Onkelos sollte dieses Targum überall eingeführt werden, auch wo das Aramäische gar nicht die Landessprache war; aber selbst wo aramäisch gesprochen wurde, redete man einen ganz anderen Dialekt und verstand Onkelos ebensowenig wie den hebräischen Text der Bibel. Die griechischen Bibelübersetzungen verloren allmählich ihre Bedeutung, weil die Zahl der griechisch sprechenden Juden außerordentlich zurückging. Aber noch 553 hatte Kaiser Justinian einen Streit in einer Gemeinde zu entscheiden, in der einige Mitglieder neben dem hebräischen Texte auch eine griechische Übersetzung vorgetragen wissen wollten (*εἰὴν ἑλληνίδα φωνὴν πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν προσλαμβάνειν*). Der Kaiser erklärt die Forderung für berechtigt und empfiehlt die Übersetzung der Septuaginta und des Aquila (Novelle 146). Justinian und seine Nachfolger sorgten dafür, daß das Judentum in den griechischen Ländern zur völligen Bedeutungslosigkeit herabsank, und so hören wir von griechischen Bibelübersetzungen später nichts mehr. Der aus derselben Zeit stammende Traktat Sofrim empfiehlt das Targum, aber nicht in der alten Weise, vielmehr sollen Sidra und Haftara nach der Vorlesung im Zusammenhang übertragen werden (XIV, 4).

Im Orient verbreitete sich mit der Herrschaft des Islams die arabische Sprache und beeinträchtigte das Interesse am aramäischen Targum wesentlich. Dazu kam in Babylonien eine oppositionelle Strömung, die das Targum im Landesdialekt, nicht in der überlieferten „rabbinischen Sprache" wünschte. Der Gaon Natronai, ein Eiferer gegen alle Abweichungen vom Herkommen, erklärte ein solches Targum für völlig unstatthaft, die Beseitigung des Onkelos für ein schweres religiöses Vergehen. Man sieht, daß zu seiner Zeit wohl noch übertragen, daß aber nur mit Widerwillen vom rezipierten Targum Gebrauch gemacht wird. Eine Generation später erhebt Juda ibn Koreisch aus Tahort seine Klage, daß in der Synagoge in Fez die aramäische Übertragung der Bibel vernachlässigt wird und dort eine Abneigung gegen das Targum besteht. In Babylonien selbst finden wir das Targum bis zum Schlusse der gaonäischen Zeit erhalten, aber nachher dürfte es auch dort aufgegeben worden sein. Die Juden in Europa haben das aramäische Targum wahrscheinlich niemals eingeführt. Samuel ha Nagid suchte die spanischen Juden deshalb nachdrücklich zu verteidigen, er meinte, daß sie jeder für sich das Targum läsen und es, nur um den Gottesdienst nicht allzusehr auszudehnen, der Gemeinde ersparten, aber schon ein Jahrhundert später weiß Jehuda ben Barsilai weder für die eine noch für die andere Sitte Belege zu finden, obwohl er persönlich der Erhaltung des Targums sehr geneigt ist. In Deutschland und Frankreich kannte man die Übertragung nur bei zwei sehr feierlichen Perikopen, bei der Erzählung vom Auszuge aus Ägypten am 7. Tage Pesach (בשלח, Ex. 13 17—26) und von der Offenbarung am Sinai (בחדש השלישי, das. 19, 20) am Wochenfeste. Es ist ein eigenartiges Targum, das das Machsor Vitry für die zwei Tage mitteilt, eine Verbindung von Onkelos mit dem Fragmenten-Targum. Zu diesem Targumvortrag wurden auch poetische Introduktionen (רשויות) in aramäischer Sprache verfaßt, eine davon hat sich im Machsor bis auf unsere Tage gerettet (אקדמית מלין am 1. Tage des Wochenfestes); verständlich waren derartige Poesien nie, nach Wegfall des Targums, das sie einleiten sollten, haben sie vollständig ihren Sinn und ihre Daseinsberechtigung verloren.

Der Grund für das Einstellen der targumischen Übertragung war, wie man sich ganz deutlich bewußt war, ihre Unverständlichkeit. Es regte sich daher auch das natürliche Verlangen, sie durch

die Landessprache zu ersetzen. An den eben erwähnten zwei Tagen scheinen tatsächlich im südlichen Frankreich Bearbeitungen der Tora in der Landessprache üblich gewesen zu sein. Im ganzen aber blieb das ein frommer Wunsch, bis 1845 die Frankfurter Rabbinerversammlung beschloß, daß auf die Toravorlesung eine Übertragung in die Landessprache folgen sollte; danach ist sie in Deutschland und in Amerika in vielen Gemeinden eingeführt worden.

6. Vom Targum der Haftara gilt dasselbe wie vom pentateuchischen; ja das Targum bildet bei ihrer Verlesung einen noch viel wichtigeren Bestandteil. Die Prophetenstücke waren schwerer verständlich, das Targum mußte daher breiter angelegt sein, Gleichnisse, Anspielungen u. ä. verdeutlichen. Bei den Propheten enthielt nicht jeder Vers einen abgerundeten Gedanken, der Meturgeman mußte daher nicht hinter jedem unterbrechen, sondern durfte auch bis zu drei Versen zusammen übertragen (Meg. IV, 5). Die Haftara schloß die Schriftvorlesung ab, und so konnten sich an sie auch ohne Schaden umfangreichere Auseinandersetzungen anknüpfen. Darum durfte die Haftara zugunsten des Meturgemans sehr abgekürzt werden, so daß ihm ein breiter Spielraum blieb (j. Meg. IV, 2, 75 a; b. 23 b). Die Erinnerung an die besondere Wichtigkeit des Targums zur Haftara blieb dauernd so stark, daß noch um das Jahr 1000 in Babylonien die Haftara f o r t f i e l , wenn ein Meturgeman, der sie zu verdeutlichen verstand, nicht aufzutreiben war. — Wie im Pentateuch, gab es auch in den Propheten Stücke, die nicht übertragen werden sollten; häßliche Vorgänge im Hause Davids sollten nicht vor dem Volke besprochen werden, Ezechiels Vision vom Thronwagen erschien vielen als ungeeignetes Thema für die Vorlesung, Ezechiels Strafreden fanden in der Zeit der Gnosis verkehrte, gegen den Fortbestand des Judentums gerichtete Übersetzer (vgl. Meg. IV, 5; Tos., das. IV, 32 bis 38). Mißverständnissen und Mißbrauch vorzubeugen, war bei der Haftara viel leichter; da die Vorlesung nicht an den Zyklus gebunden war, gab es das radikalere Hilfsmittel, die Stücke selbst von der Vorlesung auszuschließen. — Die Methode des Targums zu den Propheten ist im „Targum Jonathan“ noch gut erhalten, aber es mögen sich in alter Zeit doch auch ausführlichere Exkurse an die Paraphrase angeschlossen haben; die erwähnte Anrede עמי עמי בני ישראל treffen wir auch im Jonathan-Targum am Beginn von Perikopen, die als Haftaras dienten. Die

Entwicklung war dieselbe wie beim Prophetentargum, die Redaktion eines Targums hat der Institution die Beweglichkeit genommen und zu ihrem allmählichen Untergange geführt. Noch früher als das pentateuchische ist das aramäische Haftara-Targum aus den Synagogen geschwunden. Die Gründe waren ganz die gleichen, es kam hinzu, daß bei den Propheten die noch viel größere Schwierigkeit der Übertragung ins Gewicht fiel. Nur für die Feiertags-Haftaras hat sich die Sitte der aramäischen Übertragung länger behauptet. Das Machsor Vitry enthält das Targum zu allen Haftaras für die Pesachwoche und das Wochenfest (S. 165 bis 171), auch It. hat sie sämtlich mit Targum; es ist unwahrscheinlich, daß nicht zumindest auch noch am Hüttenfest das Targum zum Vortrag kam, so daß sein Fehlen nur durch die Unachtsamkeit der mittelalterlichen Abschreiber verschuldet ward. Rom. und Seph. haben beide das Targum nur für den letzten Pesachtag, Seph. zur üblichen Haftara, deren messianischer Inhalt die Besonderheit rechtfertigt, während Rom. das Debora-Lied (Ri. 5) verwendet, wobei das Targum nur als Fortsetzung der alten Sitte zu erklären ist. Auch zu dem Vortrag des Haftara-Targums wurden Introduktionen verfaßt, deren das Machsor Vitry eine größere Anzahl mitteilt; der Zufall hat es gefügt, daß auch von ihnen eine in Germ. erhalten geblieben ist, יציב פתגם für den zweiten Tag des Wochenfestes. — Eine Eigentümlichkeit von Seph. ist die Übertragung der Haftara zum 9. Ab in die Landessprache, die noch heute in den meisten „portugiesischen" Gemeinden üblich ist; es ging freilich damit so, wie mit dem alten Targum, die Gemeinden behielten die alte Übersetzung bei, obwohl das Portugiesische längst nicht mehr ihre Landessprache und den Gemeindemitgliedern völlig unverständlich ist. Die Landessprache wurde für die Haftara ebenfalls durch die Frankfurter Rabbinerversammlung eingeführt; nach ihren Beschlüssen wird dieselbe in deutschen und amerikanischen Gemeinden vielfach n u r in der Landessprache vorgetragen, auch in manchen Gemeinden, denen diese Reform zu weit ging, wurde neben dem hebräischen Text die deutsche Übertragung eingeführt (vgl. § 26 11, S. 183).

7. Von den Hagiographen kommt hier zunächst nur das Buch Esther in Betracht; es wurde in Gemeinden, die nicht hebräisch verstanden, in der Landessprache gelesen (קיימין איתה ללועזית בלעז Meg. II, 1 vgl. b. 18 a), wo es aber hebräisch gelesen wurde, fand

eine Übertragung nicht statt. Vielleicht wechselten die Anschauungen in den verschiedenen Zeiten, wenigstens scheinen in der Mischna zwei entgegengesetzte Meinungen nebeneinander zu stehen. Der nachtalmudische Traktat Sofrim schreibt für die Vorlesung der Klagelieder am 9. Ab die Übersetzung vor, „damit die Unkundigen, die Frauen und Kinder sie verstehen können" (XVIII, 4); ob damit nur eine aramäische Übersetzung oder eine solche in jede Sprache empfohlen ist, ist nicht ersichtlich. Die Sitte der Sepharadim, die Haftara gerade am 9. Ab in die Landessprache zu übertragen (ob.), scheint hier ihren Ursprung zu haben.

§ 29. Die Schriftauslegung.

Literatur: Zunz, G. V.; Rapaport Art. אגדה in Erech Millin. S. 6 ff.; Bacher, Exeget. Termin. I, 25 ff., 33 ff., 103 f.; ders., Der Ursprung des Wortes Haggada in AdT, II. Aufl., S. 451 ff. (*JQR* IV, 406 ff.); Maybaum, Homiletik, S. 1 ff.

Zur Erreichung des Zweckes der Schriftvorlesung, zur Herbeiführung einer eingehenden Kenntnis des Inhalts der Bibel und zur Verbreitung ihres Verständnisses genügte der bloße Vortrag in der Landessprache nicht, es mußte auch die sachliche Erläuterung und Zusammenfassung hinzutreten. Bereits bei Esras Vorlesung, auf deren Vorbild wir immer zurückzugreifen haben, finden wir Leviten מבינים את העם לתורה, deren Aufgabe es war, das Volk in der Tora zu unterrichten, das Volk an den Stoff heranzubringen (Neh. 8 7). Eine ähnliche Aufgabe teilt die Chronik den Abgesandten des Königs Josaphat zu, „sie zogen in allen Städten Judas umher und lehrten im Volke" (וילמדו בעם II. Chr. 17 9). Die beiden Ausdrücke הבין und למד sind die ältesten Bezeichnungen, die wir für die gottesdienstliche Schriftauslegung, die Predigt, haben. למד ist das griechische *διδάσκειν*, Philo nennt darum die Synagogen Lehrstätten (*διδασκαλεῖα*) aller Tugenden. Auch im Neuen Testament wird *διδάσκειν* für predigen gebraucht: die Bergpredigt z. B. ist eingeleitet mit den Worten *ἐδίδασκεν αὐτούς* (Mtth. 5 2), von den Predigten, die Jesus an den Sabbaten in den Synagogen hielt, gebraucht Markus die Bezeichnung *τοῖς σάββασιν ἐδίδασκεν εἰς τὴν συναγωγήν* (1 21), Lukas *ἦν δὲ διδάσκων ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν* (11 31), *ἦν διδάσκων αὐτοὺς ἐν τοῖς σάββασιν* (4 31). למד und seine Derivate dienen in der Kunstsprache der ältesten jü-

dischen Auslegungsliteratur zur Anknüpfung der Auslegung an den Bibeltext (Bacher). Neben לִמֵּד tritt in der gleichen Bedeutung הִגִּיד, insbesondere מִגֵּד; diesem Worte verdankt die Bezeichnung Hagada, das wichtigste Element der späteren Predigt, ihren Ursprung.

Eine jüngere Bezeichnung für die Schriftauslegung, die sich aber für alle Zeiten behauptet hat, ist דָּרַשׁ, Esra ist der erste, von dem es in bezug auf die Schriftforschung angewendet wird (Esr. 7 10). Das davon abgeleitete Nomen מִדְרָשׁ bedeutet in der Bibel (II. Chr. 13 22, 24 27) und in den ältesten Traditionsquellen einen größeren Gedankenzusammenhang der Auslegung und Überarbeitung, bei dem die unmittelbare Anknüpfung an die Bibel nicht immer erkennbar ist. Erst aus der Zeit nach dem Untergange des jüdischen Staates wird דָּרַשׁ und מִדְרָשׁ vom öffentlichen Vortrag der Schriftdeutung, von der Predigt, gebraucht. Danach heißt דַּרְשָׁן Prediger, was in der Mischna freilich sich nur an einer Stelle von nicht unbestrittener Echtheit findet (Sota IX, 15).

2. Die Änderung des Sprachgebrauchs hängt wahrscheinlich mit einer Änderung im Verfahren der Schriftauslegung zusammen. Die älteste Schriftauslegung, die Belehrung הֲבָנָה in der Zeit Esras, knüpfte unmittelbar an die Vorlesung an, deutete das vorgetragene kurze Stück des Pentateuch, vielleicht fiel sie sogar mit dem Targum zusammen, das in breiter Paraphrase den Inhalt der Schrift wiedergab. Von der Prophetenvorlesung gilt die Bestimmung, daß da, wo ein „Meturgeman" fungiert, die Perikope sehr kurz sein darf, weil offenbar das Targum recht ins weite ging. Ob die Schriftauslegung auf die Vorlesung der Sidra oder der Haftara folgte, und in welchem Falle sie an die eine oder die andere angeschlossen wurde, darüber geben die erhaltenen Quellen keine Auskunft. Das Beispiel einer Schriftauslegung, die unmittelbar an die Haftara anknüpft, bietet Luk. 4 20 ff. Zweierlei ist jedoch dabei zu berücksichtigen, daß weder die Schriftauslegung stets an die Haftara angeknüpft haben, noch daß der Vorlesende immer zugleich der Prediger gewesen sein kann. Aus Philos Beschreibungen des Gottesdienstes ist zu entnehmen, daß der Brauch nicht einheitlich war, daß bald derselbe, der die Schrift vorgetragen hatte, sie auslegte, bald ein anderer unter den „Kundigsten" den Vortrag übernahm. Wie lange die Predigt sich in dieser Weise streng an das Schriftwort gehalten hat, läßt sich nicht mehr ergründen. Mit der Verlängerung

der Perikopen wurde das Gebiet ein weiteres, der zur Auswahl stehende Stoff ein größerer, die Themen freier und loser mit dem Text verknüpft. Philos Homilien sind die ältesten Denkmäler der neuen Art von Schriftauslegung, auch Paulus hält sich in seinen Ansprachen in den Synagogen in Damaskus (Akt. 9 19) und im pisidischen Antiochien (13 16) nicht an das vorgelesene Textwort. Um dieselbe Zeit wie in der Diaspora dürfte die neue Gattung der Schriftauslegung sich auch in Palästina verbreitet haben, und wenn Schemaja und Abtalion, die Zeitgenossen des Herodes, als erste mit dem Ehrennamen דרשנים גדולים ausgezeichnet werden, so weist das vielleicht ebenfalls auf den Wechsel hin, der die Predigt damals zu einem selbständigen Teile des Gottesdienstes machte. Wenn sie auch immer noch an die vorgelesene Schriftstelle anknüpfte (דרש בענינו של יום), so nahm sie doch nur den Ausgangspunkt von dort und behandelte ihre Themen frei und unabhängig. In dem neuen Stadium der Entwicklung nahm die ursprünglich nur belehrende Schriftauslegung mehr oder minder den Charakter der erbaulichen Predigt an; ein wichtiges Element in ihr wurde der eschatologische Ausblick, mit einem Trosteszuspruch (נחמה, נחמת ציון; λόγος παρακλήσεως) pflegten die Redner zu schließen. Die „Derascha" in diesem Sinne konnte dann wohl auch gänzlich vom Gottesdienste losgelöst und außerhalb der Synagoge öffentlich gehalten werden (דרש ברבים). Ein unentbehrlicher Bestandteil des Gottesdienstes war die Predigt nicht; wo die geeigneten Kräfte fehlten, unterblieb sie, oft genug wird das, solange Berufsprediger nicht vorhanden waren, der Fall gewesen sein. Die Predigt fand in der Landessprache statt. Die Art der Predigten wechselte im Verlaufe der Zeiten nach den wechselvollen Geschicken des jüdischen Volkes und dem veränderten Geschmack der Zeiten; es hat Gegenden gegeben, wo sie jahrhundertelang fast völlig verdrängt war. Die Geschichte der Predigt hat in Leopold Zunz einen klassischen Bearbeiter gefunden, seinem Werke „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden" gebührt mit in erster Reihe das Verdienst, daß im letzten Jahrhundert der Predigt wieder ihre alte Stellung im Gottesdienste eingeräumt wurde, und daß in den letzten 70 Jahren die regelmäßig wiederkehrende gottesdienstliche Belehrung in den jüdischen Gemeinden aller Kulturländer ohne Unterschied der religiösen Richtung siegreich vorgedrungen, daß

die Predigt in der Landessprache wiederum ein integrierender Bestandteil des Sabbat- und Festgottesdienstes geworden ist.

3. Wie alle anderen Funktionen in der Synagoge, konnte ursprünglich auch die Schriftauslegung von jedem Kundigen in der Gemeinde ohne Unterschied der Stellung und Abstammung gehalten werden. Paulus und seine Genossen erscheinen als unbekannte Fremde in Antiochien und werden trotzdem zur Predigt aufgefordert; in den nicht bedeutenden Diasporagemeinden wird die gottesdienstliche Belehrung aus Mangel an geeigneten Kräften oft genug unterblieben und die Rede eines Fremden mit Genugtuung begrüßt worden sein. Später wurde das Predigen die Domäne der „Schriftgelehrten", der Sabbat wurde geradezu nach dem Prediger genannt (שבת של מי היתה). Nicht alle Gelehrten waren in gleicher Weise dazu befähigt, die scharfsinnigen Halachisten traten hinter den Agadisten an Beliebtheit zurück. Die Predigtkunst war nicht zu allen Zeiten gleich groß. Als ben Soma starb, herrschte der Eindruck, daß die Predigtkunst versiegt war (Sota, Ende), sie feierte jedoch, wenn auch vielleicht in anderer Form, wieder ihre Auferstehung und ist niemals, auch in den trostlosesten Zeiten nicht, völlig ausgestorben. Aber daran kann kaum ein Zweifel sein, daß vom zweiten Jahrhunderte an die Predigttätigkeit auf die berufsmäßigen Kreise beschränkt blieb, der Prediger der amoräischen Zeit führt den Titel חכם, noch später ist er der Rabbiner. Wenn gleichzeitig auch die Bezeichnung דרשן sich erhalten hat, wurde dabei nicht an ein Amt, sondern an die spezifische Art der Tätigkeit, an die besondere Befähigung für agadische Auslegung gedacht.

4. Die Schriftauslegung wurde sitzend vorgetragen. Nachdem Jesus die Prophetenstelle gelesen hatte, schloß er die Rolle und gab sie dem Diener zurück; er selbst aber setzte sich und begann zu reden (ἐκάθισεν. ἤρξατο δὲ λέγειν Luk. 4 20 f.). So blieb es jahrhundertelang, daß der Prediger eine erhöhte Stelle bestieg כאל ודרש und dort im Sitzen sprach (שהחכם יושב ודורש). In Babylonien freilich, wo große Volksmassen dem Vortrage lauschten, sprach der Gelehrte nicht direkt zum Publikum, neben ihm stand ein Sprecher אמורא, ein Dolmetsch seiner Gedanken מתורגמנא, תורגמן, ihm übermittelte der Gelehrte halblaut seine leitenden Gedanken und Belegstellen, der „Turgeman" hatte sie auszuspinnen, in einer

allgemein verständlichen und weithin vernehmbaren Weise dem Publikum vorzutragen. Das Amt des „Turgeman" war ein sehr angesehenes, Männer von großem Rufe haben in ihm ihre Laufbahn begonnen. Mit dem Aufhören der babylonischen Amoräer ist das Amt ausgestorben, seitdem sprach der Prediger wieder direkt zum Publikum, wobei sich freilich in den großen Synagogen der Gegenwart oft genug der Mißstand zeigte, daß nicht immer Fähigkeiten, Stimmmittel und Vortragskunst in einem Manne vereinigt waren.

§ 30. Gebete vor und nach der Schriftvorlesung.

Literatur: Berliner, Randb. I, 28f., 65f., II 30ff.

Den alten Quellen sind besondere Gebete vor, während und nach der Schriftvorlesung unbekannt, das Herausnehmen und Zurückstellen der Tora vollzieht sich ohne besondere Feierlichkeit, die Vorlesung wird durch Gebete nicht unterbrochen. Das ist im Laufe der Zeit ganz anders geworden. Ausheben und Einheben der Tora wurden weihevolle Akte mit besonderen Gebeten, die Vorlesung selbst wurde von Gebeten begleitet, und nach Beendigung der Vorlesung werden ebenfalls vor dem Einheben der Tora eine Anzahl Gebete eingefügt. Wir wollen sie in der angegebenen Reihenfolge in ihrer geschichtlichen Entwicklung kennen lernen.

1. Das Ausheben der Tora (הוצאה, ויוציא). Es ist in der Mischna Joma VII 1, Sota VII 1 geschildert. Gebete sind dabei nicht erwähnt, auch der Talmud kennt solche nicht; von den „Frommen in Jerusalem" wird in einer jüngeren Quelle berichtet, daß sie der Tora entgegengingen, um sie ehrenvoll zu empfangen (Sof. XIV, 14), anderweitig wird mitgeteilt, daß die Palästinenser die Tora beim Einheben und Ausheben, die Babylonier nur beim Einheben feierlich geleiteten (Chill. Nr. 49). Erst der Traktat Sofrim gibt eine umständliche, freilich nicht ganz klare Beschreibung des Aushebens und einer umfangreichen Liturgie, die dazu gehört (Sof. XIV, 8—14). Nach diesem Vorbild erscheint das Ausheben in allen Gebetbüchern seit Amr. durch Gebete reich ausgeschmückt. Die einzelnen Riten weisen große Abweichungen auf, aber das Prinzip ist doch überall dasselbe; hymnische und Bekenntnisverse, zumeist der Bibel entnommen, sollen das Erscheinen der Tora verherrlichen. Es ist nicht mehr nur das verlesene Wort der Schrift, dem gehuldigt wird, sondern

auch die Tora als solche. Maßgebend für die Ausgestaltung der Feierlichkeit war, bewußt oder unbewußt, die biblische Erzählung von der feierlichen Einholung der Bundeslade durch König David (II. Sam. 6 5, I. Chron. 13 8, 15 28 ff.). Die Liturgie beim Ausheben zerfällt in d r e i Teile. Zunächst wird eine Gruppe von Bibelversen v o r dem Ausheben gesprochen; schon in Sof. sind es neun, aber es wurde später weggelassen und zugesetzt, ganz nach dem Belieben der Gemeinden. Während es in allen anderen Ländern bei Versgruppen blieb, führte It. für Sabbate und Festtage den für sie bestimmten Psalm שיר ein. Der in Germ. übliche Anfang mit ויהי בנסע (Num. 10 35) wird im südlichen Frankreich schon um die Mitte des XIII. Jahrhunderts erwähnt, hat sich aber in Deutschland erst seit der Mitte des XVI. Jahrhunderts allgemein eingebürgert. Die voraufgehende Gruppe von Bibelversen ארן כמוך stammt aus Sof. XIV, 8, sie war im XIII. Jahrhundert im östlichen Deutschland, jedoch noch nicht am Rhein üblich, ist aber allmählich auch dort eingedrungen. Ein Versuch, sie auch in Italien einzuführen, scheiterte an der Scheu der Gemeinden vor einer unnötigen Verlängerung des Gottesdienstes. Das A u s h e b e n s e l b s t wird wiederum von einigen Bekenntnisversen begleitet. Gemeinsam ist allen Riten Ps. 34 4 גדלו; hingegen sind die beiden in Sof. XIV, 9, 10 erwähnten Verse שמע und אחד אלהינו nur in Rom. und Germ. zu finden, in Germ. auch nur an Sabbaten und Festen, nicht an Wochentagen. Während die Tora zum V o r l e s e p u l t getragen wird, kommen hymnische Verse zur Rezitation; es wird zumeist auch ein Umzug durch das Gotteshaus mit der Tora veranstaltet, die Zeit seiner Einführung läßt sich nicht feststellen. Der letzte Akt ist endlich die V o r b e r e i t u n g der Tora f ü r d i e V o r l e s u n g, die ebenfalls von Hymnen begleitet wird. Sof. XIV, 12 hat dafür das aus der gaonäischen Zeit stammende על הנגל, ein Gebet im Stile des Kaddisch, das jedoch fast nirgends üblich ist, nur der Schluß תגלה ויתראה wird in Germ. und It. zur Einleitung des „Aufrufens" (S. 170) verwendet. Nach Sof., und ebenso in Rom. und Seph. wird die Tora vor Beginn der Vorlesung h o c h g e h o b e n und der Gemeinde gezeigt, worauf sie וזאת התורה Dt. 4 44 spricht; in Germ. und It. geschieht das Heben (הגבהה) erst nach dem Vorlesen, in It. sogar erst, nachdem die Tora wieder völlig geschlossen ist, so daß von dem in Sof. gewünschten Zeigen der Schrift keine Rede sein kann.

In diesen allgemeinen und überall angenommenen Rahmen fügten die einzelnen Länder ihre besonderen Gebete ein. So nahm Germ. unmittelbar vor dem Ausheben das dem Sohar entlehnte aramäische Stück בריך שמיה auf, das zuerst in italienischen Privatgebeten erscheint, nach 1600 in die Ritualien und dann in den Siddur überging, gemäß dem Beispiel Isaak Lurjas anfangs nur für Sabbate, dann für jede Toravorlesung. Aus kabbalistischer Quelle stammt auch der Brauch, an gewissen Tagen beim Ausheben der Tora die 13 Attribute Gottes (שלש עשרה מדות, Ex. 34 6) zu rezitieren; die Schule Is. Lurjas führte sie zunächst für den Monat Elul ein, von da gingen sie auf Neujahr und Versöhnungstag, zuletzt auch auf die Wallfahrtsfeste über. Nur Germ. hat sie beibehalten, und zwar für alle Festtage. Noch jünger ist das für die Feiertage angeschlossene Stück רבוני של עולם, das zuerst in Nath. Hannovers שערי ציון, Prag 1662, erschien. Im letzten Jahrhundert ist das letzte Stück ebenso wie בריך שמיה vielfach weggelassen worden. In zahlreichen Gemeinden wurde neben den alten Versgruppen ein Gebet in der Landessprache üblich.

Einen besonders feierlichen Charakter hat das Ausheben am letzten Tage des Hüttenfestes, am Torafeste שמחת תורה, wo der Schluß des Pentateuchs verlesen wird, wo alle Torarollen ausgehoben und in festlichem Umzug herumgetragen werden. Zu welcher Zeit diese Umzüge (הקפות) begonnen haben, können wir nicht mehr genau bestimmen, gegen Ende des Mittelalters begegnen wir ihnen in allen Ländern, freilich finden sie nicht überall bei demselben Gebete statt. Während sie z. B. in Deutschland am Abend und Morgen gehalten werden, sind sie in sepharadischen Gemeinden vielfach am Nachmittag üblich. Auch die Liturgien sind nicht einheitlich, die einfachste hat Germ. Während nämlich alle anderen Riten kunstvolle Piutim für diesen Anlass verwenden, finden wir in Germ. vor dem Ausheben eine Vermehrung der Bibelverse und während der Umzüge nur den schlichten alphabetischen Piut אנא ד׳ הושיעה נא. Eine Häufung der Gesänge war darum nötig, weil die Umzüge unter kabbalistischem Einfluß auf s i e b e n ausgedehnt wurden. Das Torafest wurde mit der Zeit ein Volksfest in der Synagoge, und die Umzüge wurden für die Zuschauer eine Art von Volksbelustigung, die in wenig kultivierten Zeiten und Ländern nicht selten in Ungebühr und Übermut ausartete.

2. Das Einheben der Tora (כניסה ,הכנסה). Vom Einheben der Tora erfahren wir in den alten Quellen überhaupt nichts, auch Sof. erwähnt es nicht. Erst Amr. spricht davon (מחזורין ספר תירה למקימי) und berichtet, daß es von Ps. 148 13, 14 יהללו . . . יראם begleitet wird. Diese Verse sind tatsächlich in allen Riten beibehalten, aber auch überall erweitert worden. Wie beim Ausheben wurde auch beim Einheben mit der Tora ein Umzug gehalten, und es waren Gesänge hierfür erforderlich. In Spanien wurden die Verse aus Amr. nur an Wochentagen gebraucht, an Sabbaten war es schon um 1100 üblich, neben einer Reihe von Einzelversen Psalm 29 מזמור לדוד und 24 7 ff. (שאו שערים) zu rezitieren; das wurde später (nach 1600) so verteilt, daß Psalm 29 an Sabbaten, Psalm 24 an anderen Tagen verwendet wurde, und so ist es in Seph. und Germ. geblieben. In Germ. geht allerdings stets Ps. 148 13 und 14 voraus. Unmittelbar beim Zurückstellen der Tora verwenden alle Riten die Verse ובנחה יאמר Num. 10 36 und השיבנו Thr. 5 21, jedoch alle mit Hinzutun anderer, Germ. hat ובנחה am Anfange, השיבנו am Ende einer Versgruppe. Die Neuzeit hat vielfach einen Ersatz des Psalms durch ein Gebet in der Landessprache gebracht.

3. Während der Vorlesung. Es wurde bereits erwähnt, daß im Laufe der Zeit die Bedeutung und Wertschätzung der Schriftvorlesung sich wesentlich verschob, daß der Nachdruck auf das Aufrufen und auf die Benediktionen fiel. So kam es auch, daß für jeden der zur Tora Gerufenen ein Segen (מי שברך) gesprochen wurde. Der zur Tora Gerufene konnte wiederum seinerseits den Segen für andere ganz nach seinem Belieben sprechen lassen und pflegte dafür Geld zu spenden. Das ist eine Einführung des Mittelalters, die, wie es scheint, aus Frankreich oder Deutschland stammt. Ursprünglich war es nur Sitte, an einem Tage der Wallfahrtsfeste in der Synagoge für Zwecke der Armenverwaltung Spenden zu gewähren, was im Anschlusse an die Schriftvorlesung Dt. 16 17 מתנת יד genannt wurde; in Spanien kannte man den Brauch nur am Torafest. Es dauerte nicht lange, bis der Brauch auf alle Sabbate übertragen wurde; Isak Or Sarua um 1200 sah nichts Störendes mehr darin. Aller Wahrscheinlichkeit nach haben die Gemeinden die Einbürgerung des Brauches gefördert, weil ihnen aus diesen freiwilligen Beiträgen eine sehr beträchtliche Einnahmequelle erwuchs, auf die sie in jenen Zeiten, in denen die Erträgnisse der direkten

Besteuerung durch den Staat in Anspruch genommen wurden, unmöglich verzichten konnten. So verbreitete sich die Sitte des Segens bei der Vorlesung in allen Ländern, in Seph. wurde es sogar üblich, daß der Aufgerufene Gebete für das Seelenheil seiner Anverwandten (השכבה) neben dem Segen für die Lebenden sprechen ließ. Wie es nun einmal das Schicksal solcher Bräuche ist, daß mit der Zeit die Nebensachen zu Hauptsachen werden: in den Augen der Unwissenden wurde der Segen (מי שברך) der wichtigste Teil der Schriftvorlesung. Es ergab sich allmählich die Unsitte, daß das Segensprechen in erschreckender Weise überhand nahm, daß es zu einer übermäßigen Verlängerung des Gottesdienstes führte, die Aufmerksamkeit von der Schriftvorlesung selbst ablenkte und zu allerlei Unfug in der Gemeinde Anlaß lieferte. In den fortgeschrittenen Ländern ist die Unterbrechung der Toravorlesung durch den Segen daher meist längst wieder abgeschafft worden.

Bei feierlichen Gelegenheiten wurde das Aufrufen von besonderen poetischen Introduktionen (פרשת), die mitunter sogar recht lang waren, begleitet. Bei Installation der Exilarchen, Geonim, bei Anwesenheit eines Bräutigams und ähnlichen für die Gemeinde wichtigen freudigen Anlässen wurden die Beteiligten unter derartigen Gesängen zur Tora gerufen. Regelmäßig geschah es am Torafeste, wenn die beiden „Bräutigame" (§ 25 5, S. 167) zur Tora gerufen wurden.

4. Nach dem Vorlesen. Die Tora wird nicht unmittelbar nach Beendigung der Vorlesung zurückgestellt: daher konnten auch zwischen die Vorlesung und das Einheben Gebete treten. Sie sind sämtlich dem Talmud und dem Traktat Sofrim noch unbekannt.

a) Wochentage. Betrachten wir zunächst die kurzen Vorlesungen. An Wochentagen geschieht in Germ., It. und Rom. das Einheben unmittelbar nach der Vorlesung, nur die Zeit, die zum Zurollen und Bekleiden der Tora erforderlich ist, bleibt auszufüllen. Zu diesem Zwecke werden am Montag und Donnerstag sowie an Fasttagen einige kurze, mit יהי רצון beginnende Bitten für den Schutz aller Gemeinden Israels gesprochen. Sie sind bereits in Amr. vorhanden. In Seph. hingegen erfolgt das Einheben erst nach der Keduscha de Sidra (§ 10 9, S. 79), so daß das Zurollen in der Zwischenzeit besorgt werden kann und eine Pause nicht entsteht. An den Halbfesten, wo die Bitten wegfallen, entsteht in Germ.

eine Pause im Gottesdienste, in It. wird an diesen Tagen ebenso wie in Seph. verfahren.

Am Sabbat zu Mincha ist in Germ. eine Pause, in It. und Seph. wird Ps. 111 rezitiert. In Rom. wird hinter sämtlichen kurzen Vorlesungen יהי רצון beibehalten.

b) Sabbate. Ganz anders liegen die Dinge am Sabbat. Hier fällt zwar die Veranlassung der Einfügung von Gebeten zum Zwecke der Ausfüllung der Zeit fort, da das Zurollen der Tora während der Vorlesung der Haftara erfolgt, aber es kamen von der gaonäischen Zeit an andere Gebete in großer Zahl hinzu.

1. Ein Segen (מי שברך) für die Anwesenden, wie ihn Rom. enthält, oder für die ganze Gemeinde, wie in Seph. (מי שברך) und Germ. (יקום פרקן II). Damit wurde ferner schon früh der Segen für verdienstvolle und wohltätige Gemeindemitglieder, ein besonderer Segen für diejenigen, welche die Gemeinde oder Synagoge mit Stiftungen bedachten, vereinigt. Jehuda Albarzeloni erklärte sich gegen diese Sitte, aber sie war zu sehr verbreitet, als daß er sie hätte beseitigen können.

2. Ein Segen für die höchsten jüdischen Behörden, die Exilarchen und die Schulhäupter in Babylonien sowie die Gelehrten des Landes. Da das Gebet in Babylonien entstand, ist es in aramäischer Sprache verfaßt (יקום פרקן und דכירין לטב). Beide Gebete um Segen kennt schon die gaonäische Zeit.

Ein Segen für den Landesvater und die Staatsbehörden (הנייתן תשועה); er knüpft an Jerem. 29 7, Esr. 6 10 an und ist ebenfalls sehr alt, wie die Übereinstimmungen des Textes in Germ. und Seph. beweisen.

4. Nach den Kreuzzügen wurde es in Germ., später auch in It. üblich, der Märtyrer der Gemeinde sowie hervorragender, um die Gesamtheit verdienter Männer zu gedenken (אב הרחמים). Daraus entstand später die Sitte, daß auch einzelne für ihre verstorbenen Angehörigen in der Nähe ihrer Todestage Gebete sprechen ließen (אל מלא רחמים, השכבה ob. S. 202). Besonders an den Sabbaten vor dem Wochenfeste und vor dem 9. Ab wurden die langen Märtyrerlisten der Memorbücher vorgelesen („memern").

5. In Spanien wurde an jedem Sabbat ein langes aramäisches Gebet für in Bedrängnis befindliche Gemeinden gesprochen (מבלאין אזחנא); in anderen Ländern war das nur der Fall, wenn die Nachricht von einer bestimmten drohenden Gefahr zu ihnen gelangt war.

Alle hier genannten Gebete, ihre Fassung und ihre Reihenfolge hingen von lokalen Gebräuchen ab, sie wurden nach Belieben der Gemeinden eingeführt und erweitert oder gekürzt und fortgelassen.

6. Zwei weitere Einschaltungen entstanden aus der Notwendigkeit, die Gemeinden über wichtige kalendarische Ereignisse zu unterrichten, über das Bevorstehen des Neumondes und der Fasttage; sie sind daher auch überall eingeführt worden. In welcher Form das Bevorstehen des Neumondes am vorhergehenden Sabbat verkündet wurde, haben wir oben § 20 1, S. 123 ausführlich dargestellt. Unter ähnlichen Formeln wie der Neumond wurde das Eintreten der historischen Fasttage am vorhergehenden Sabbat angekündigt, an Stelle der beim Neumond üblichen Bitte wird eine andere, die auf Sech. 8 19 Bezug nimmt, gesprochen. Die Ankündigungen der Fasten sind im Laufe der Zeit außer Übung gekommen, nur die Fasten nach den Festen (שני וחמישי ושני § 21, S. 127) werden bisweilen in Form eines Segens für diejenigen, die sie halten (מי שברך), angemeldet.

c) Festtage. An den Festtagen, wofern sie nicht auf den Sabbat fielen, ließ man in Germ. alle obigen Einschaltungen fort, in den anderen Riten wurden sie wie am Sabbat beibehalten. In Deutschland bildete sich die bereits erwähnte Sitte, an den Wallfahrtsfesten den Segen für Verwandte sprechen zu lassen und dafür freiwillige Gaben zu spenden. Am Versöhnungstage hingegen wurde für das Seelenheil der Toten gebetet. Daraus entstand eine besondere Feier (הזכרת נשמות), die in Westdeutschland noch heute nur am Versöhnungstage stattfindet, im Osten hingegen am letzten Tage aller Feiertage mit Ausnahme des Neujahrsfestes. Am Neujahrstage wiederum wird in allen Riten vor dem Einheben der Tora Schofar geblasen, wobei eine Benediktion vorangeht und einige Bibelverse folgen. Das Schofarblasen an dieser Stelle (תקיעות מיושב) ist nicht das ursprüngliche (vgl. S. 140), aber zumindest seit dem III. Jahrhundert neben dem Blasen während der Tefilla üblich.

d) Einschaltungen besonderer Art brachte das Fest der Torafreude, an ihm wurden besondere Poesien zur Verherrlichung der Tora im Anschlusse an die Vorlesung gesungen. Wenn auch die Erwähnung von אשר בגלל אבות in Amr. nicht ursprünglich ist, so hat doch Saadja das Stück bereits gekannt und in der ihm vorliegenden Fassung verworfen; das in Germ. erhaltene ist, offenbar

unter dem Einflusse seines Widerspruchs, geändert. Im gaonäischen Zeitalter waren auch andere ähnliche „Hymnen und Verherrlichungen der Tora" verbreitet. Zur Verherrlichung der Offenbarung gehörte die Lobpreisung Israels, das die Tora angenommen (אשריכם ישראל), vor allem aber der Preis Mosis, der, zum Organ der Offenbarung gewählt, des unmittelbaren Verkehrs mit den himmlischen Scharen und mit der Gottheit selbst gewürdigt war. Die Vorlesung am Torafeste erzählte vom Tode Mosis; jüngere Targumim und Midraschim schmückten die in ihrer Schlichtheit erhabene Erzählung dramatisch aus, sie wußten von den letzten Stunden, von den inneren Kämpfen des Propheten, von seiner Ehrung im Tode, von seiner Bestattung ausführlich zu erzählen. Auch der Midrasch vom Tode Mosis (פטירת משה) wurde für den Gottesdienst bearbeitet und am Torafeste in der Synagoge vorgetragen. Für die synagogalen Dichter war ein weites Gebiet eröffnet, das sie reich anbauten, aber nur wenige Stücke des alten Vorrates haben sich durch die Jahrhunderte erhalten.

Im letzten Jahrhunderte sind alle die zuletzt behandelten Einschaltungen (S. 202 ff.) wesentlich vereinfacht worden. Die beibehaltenen Gebete für den Landesvater, für die Behörden und für die Gemeinde, die Fürbitte für einzelne Anwesende bei besonderen Gelegenheiten, die Verkündigung des Neumondes, die Totenfeier haben in den fortgeschrittenen Ländern Bearbeitungen in der Landessprache erfahren. Sie werden nicht mehr, wie ehemals, vom Vorbeter, sondern meist vom Rabbiner vorgetragen, für diese „Agende" ist der Name „Liturgie" im engeren Sinne üblich geworden.

Kap. IV. Die synagogale Poesie.

§ 31. Allgemeines.

Literatur: Dukes L., Zur Kenntnis der neuhebräischen religiösen Poesie; Zunz L., G. V.², S. 395 b, Synagogale Poesie, S. 60 ff.; Duschak, S. 224 ff.: Perles J., Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien, S. 63 ff. *J.E.* Art. Piyyuṭ X. 65 ff.: Pizmon, das. 68.

1. Die bisher behandelten Gebete bezeichnet man als S t a m m g e b e t e; sie sind s ä m t l i c h e n Gebetbüchern gemeinsam, auch ihr Text ist, abgesehen von den durch die Reformbewegung unserer Tage eingeführten Änderungen, im großen und ganzen überall derselbe. Es sind die im Talmud bereits bekannten, in der Zeit unmittelbar nach Abschluß des Talmuds erweiterten und ausgearbeiteten Gebete; sie sind infolgedessen allgemein angenommen und als verbindliche Gebete anerkannt worden, gewissermaßen als הלכה, sie galten als מטבעה של תפלה, als der von den alten Lehrern zusammengestellte Gebetsinhalt, von dem nicht abgewichen werden durfte.

Bei aller Verehrung für die Tradition jedoch ließ der religiöse Sinn des jüdischen Volkes sich nicht in die Fessel eines überlieferten Gebetes schlagen, er forderte zu allen Zeiten das Recht der selbstständigen Betätigung, die Freiheit, auch die eigene Frömmigkeit zum Ausdrucke zu bringen, eine persönliche — oder sagen wir besser — zeitgenössische Note den überkommenen Formen hinzuzufügen. So trat neben das feststehende, überlieferte Gebet ein bewegliches Element, dessen Aufnahme und Verwertung im Gottesdienste dem Belieben der Gemeinden überlassen war (רשות). Die religiösen Bedürfnisse, die Neigungen, der Geschmack der verschiedenen Länder und Zeitalter haben auf seine Gestaltung eingewirkt, die Kultur der Umgebung, die politischen und sozialen Verhältnisse haben seine Bedeutung erhöht oder vermindert, den ihm gegönnten Raum erweitert oder beschränkt; mitunter beherrschte es die gesamte Liturgie, anderwärts wiederum wurde es stark zurückgedrängt. Schon

in denjenigen Gebeten, die dem Kriat Schma vorangehen (§§ 11. 12), und in denen, die der Tefilla folgen (§ 10), haben wir solche beweglichen Elemente des Gottesdienstes kennen gelernt, aber auch sie waren noch früh genug vorhanden, um allgemeine Anerkennung zu finden. Hier jedoch wollen wir von denen berichten, die einer jüngeren Zeit ihre Entstehung verdanken. Es waren religiöse Gesänge, die die Erweiterung des Gebetes bildeten, sie hießen daher auch, wie die biblischen Psalmen, שירים, was Zunz durch s y n a g o g a l e P o e s i e wiedergegeben hat. Meist waren im Hebräischen andere Namen dafür gebräuchlich, sie entsprechen den Kulturkreisen, unter deren Einfluß die Dichtungen entstanden; der eine פיוט stammt aus dem Griechischen, er weist auf die byzantinische, der andere חזנית aus dem Arabischen, er führt in die islamische Epoche.

2. פייטנא, פייטן vom griechischen ποιητής, kommt als Bezeichnung für Verfasser von Poesien in Kunstform schon im Midrasch vor; als charakteristisches Merkmal seiner Tätigkeit werden Kompositionen mit zu Ende geführten oder in der Mitte abgebrochenen alphabetischen Akrostichen genannt; הדין פייטנא כד עביד אלפא בריתא זמנין מיחסכ לה וזמנין דלית מיחסכ לה (Cant. rab. I, 7 zu 11). Aus dem Worte פייטן wird ein Verbum פַּיֵּט gebildet und im Piel und Pual flektiert, als wäre es ein hebräischer Stamm (מפייט, רפייט, תחנית מפוייטת, מתחילין לפייט). Am häufigsten aber wird das davon abgeleitete Nomen פיוט gebraucht. Das Targ. jer. zu II. Kön. 3 15 gibt das hebräische נגן singen durch פייט wieder. Unter Piut versteht man zunächst j e d e A r t von Poesie, Sabbatai Donolo (X. Jahrhundert) z. B. nennt das gesamte Exordium seines Jezira-Kommentars einen Piut; hauptsächlich aber wird der Name als Bezeichnung für die r e l i g i ö s e n Dichtungen verwandt, die an die Stammgebete angehängt oder in die Stammgebete eingeschaltet werden. Zusammen mit Piut kommt ein bisher noch nicht befriedigend erklärtes Wort טיידר für Dichtungen vor; auch hiervon wurde ein Stamm טיד, טיד abgeleitet und, als wäre er rein hebräisch, flektiert. Das Targum jer. zu II. Sam. 6 16 gibt מפזז durch מדויי wieder, wahrscheinlich ist das Wort wie פייט griechischen Ursprungs und von ᾄδω, ᾠδή abzuleiten. Es kommt stets mit פייט zusammen vor, einmal sogar als Gegensatz dazu und soll a k r o s t i c h i s c h e D i c h t u n g bedeuten.

3. חזנות, arab. חזאנה wird nicht so häufig wie Piut, dafür aber früher und im Orient, in der Heimat der synagogalen Poesie, ver-

wendet. Die Werke der ältesten uns bekannten Piutdichter werden unter diesem Namen zusammengefaßt, sie kommen als Werke mit und ohne Kommentar bis ins XIII. Jahrhundert in Bücherlisten unter der Bezeichnung חזאנה vor. Ein arabischer Autor unterscheidet ausdrücklich die Chisana von den Pflichtgebeten, in die sie eingeschoben werden (§ 39). Das Wort ist nicht so lange im Gebrauche geblieben wie Piut, ist aber für die Erkenntnis der Anfänge der synagogalen Dichtungen, wie wir sehen werden, von außerordentlicher Bedeutung.

4. Eine weitere allgemeine, wenn auch meist in engerer Bedeutung verwandte Bezeichnung ist פזמון, von einem Verbum פזם abgeleitet, das in angeblich palästinischen Targumim zu Ex. 15 21 und Hi 31 als Übertragung von ענה (רתקן), im Midrasch in der Bedeutung von חבורת Wohlgefallen gebraucht wird und offenbar mit ψαλμός zusammen hängt. Das Wort bezeichnet ursprünglich strophisch gegliederte, gereimte Hymnen überhaupt, später aber nur mit Refrain versehene, und zwar entweder die ganzen Stücke oder auch die Refrainzeile allein. Augustin schickt einem seiner Lieder einen Vers vorauf, der dann hinter jeder Strophe wiederholt wird, und nennt die Dichtung Hypopsalma. Das wäre ein ganz ähnlicher Sprachgebrauch, wie er sich in jüdischen Kreisen herausgebildet hat. Im späteren Mittelalter wird an Stelle des Refrains auch die laute Antistrophe פזמון genannt. Wenn פזמון auch zumeist als Bezeichnung für Refrainpoesien auftritt, so kommt es doch auch als allgemeine Benennung für synagogale Poesien ohne Unterschied vor.

Ihrem Inhalte nach zerfällt die synagogale Poesie in zwei Gruppen, in hymnische und in elegische Dichtungen, die wir, dem Beispiele von Zunz folgend, als Piut und Selicha unterscheiden.

§ 32. Der Piut.

Literatur: Dukes, das.; Zunz, das., Brody H. und Albrecht K., Die neuhebräische Dichterschule der spanisch-arabischen Epoche; *JE* das. sowie die Artikel: ʿAbodah I. 75 f., Azharot II, 368 ff., Kerobot VII, 468 ff., Yozerot XII, 622 f.

1. Von Haus aus bezeichnet Piut, wie wir gesehen haben, jede Art liturgischer Poesie. Der Sprachgebrauch hat sich jedoch so entwickelt, daß nur die Poesien hymnischen Charakters, Lob-

und Danklieder, sie mögen allgemeinen Inhalt haben, sie mögen an die Natur oder an die Geschichte anknüpfen, P i u t genannt werden. Der Name Piut dient als Bezeichnung der Gattung, für die einzelnen Arten der Poesien gibt es besondere Benennungen, die zum Teil von der äußeren Form hergenommen sind, meistens aber dem Inhalte des Gedichtes oder seinem Platze in der Liturgie entsprechen.

2. Die von der äußeren Form entlehnten sind die allgemeineren Bezeichnungen, sie können für jedes Stück, welches auch sein Inhalt oder seine Stellung im Gebete sein mag, verwendet werden; sie sind mehreren Sprachen entnommen und weisen auf die verschiedenen Kulturkreise hin, von denen die synagogalen Dichter beeinflußt wurden. Wir verzeichnen hier nur die wichtigsten und am häufigsten vorkommenden Namen:

a) אלפבית, plur. אלפבירין, auch in פיבירא abgekürzt, wird ganz allgemein für jede Art alphabetischer Dichtung verwendet.

b) רחיט, רחיטה, plur. רחיטים Riegel oder Balken; so hießen ursprünglich Bibelworte und Versteile, die zur Einfassung von Poesien dienten; dann übertrug man die Bezeichnung auf die Stücke selbst, die solche Einfassungen enthielten, oder auf Poesien, die in kurzen Sätzen ein Bibelwort variieren. Statt רחיט findet man bisweilen דרמיש, das griechische *δρόμος* Läufer, was sich ebenfalls auf den variierten Kehrvers bezieht, aber auch auf Stücke, die rasch, ohne Melodie zum Vortrage kamen, übertragen wurde.

c) מישה Muwaschschach, eine der arabischen Poesie entlehnte Form von Gedichten, sogenannte G ü r t e l r e i m e; dem Gedichte geht ein Vers als Thema voran, mit dem sämtliche Strophenschlüsse reimen. Derartige Poesien finden sich nur bei spanischen Dichtern.

d) קיקלר, wahrscheinlich lat. circulare; der Name ist darum gewählt, weil die Bibelverse am Schlusse jeder Strophe stets mit demselben Worte enden, dieses also die ganze Poesie u m k r e i s t. Solche Poesien kommen ebenfalls nur bei spanischen Dichtern vor.

e) עסטריוטא, wahrscheinlich vom altspanischen estribot, estrambot herzuleiten, ebenfalls eine Art Refrainlied.

3. Einige Namen sind von der Stellung der Poesien hergenommen. Der verbreitetste ist רשות, womit die Einleitung zu allen möglichen Poesien bezeichnet wird. Es ist entweder die Einführung für das Gebet oder für den Dichter, der sich damit der Gemeinde vorstellt; im letzteren Falle sagt man genauer נטילת רשות. Statt רשות gebraucht

man auch פתיחה oder in arabischer Sprache מקדמה. Auch מחרך (vgl. S. 211) scheint eine ähnliche Bedeutung zu haben. Wie am Anfang stehende, so haben die Poesien am Ende besondere Namen; größere abschließende Poesien nennt man סלוק Finale, für kürzere ist כרוג Anhang oder גמר Abschluß gebräuchlich.

4. Für die Benennung nach dem Inhalte war die Bestimmung der Poesien innerhalb der Liturgie maßgebend. Hauptsächlich werden Piutim an zwei Stellen im Gebete verwendet, bei den zum Schma gehörigen Benediktionen und der Tefilla.

I. Die Piutim für die Benediktionen des Schma:

A. Im Morgengebete.

Im Morgengebete der Sabbate und Festtage sind die Benediktionen des Schma mit poetischen Einschaltungen versehen, die man zusammenfassend יוצר plur. יוצרות nennt. In der ältesten Zeit bestanden die Jozer-Poesien aus folgenden d r e i Stücken:

a) יוצר, so genannt nach dem Anfange der ersten Benediktion יוצר אור (oben S. 17), auf den die Einschaltung folgt. Die älteste Dichtung dieser Art ist das in It. an jedem Sabbat, in Germ. nur in Verbindung mit einem Jozer gebräuchliche איר עולם אוצר חיים אורות מאפל אמר ויהי. Das Thema des Jozer ist meist die Schöpfungsgeschichte, die Strophen oder deren Refrain schließen häufig mit קדוש.

b) אופן, unmittelbar vor יהאופנים (oben S. 67), an dessen Stelle dann allerdings das wahrscheinlich aus Palästina stammende יחזיות ישוררו tritt. Gegenstand dieses Piut ist, seinem Platze im Gebete entsprechend, die Schilderung der Keduscha der Engel.

c) זולת, unmittelbar vor עזרת אבתינו (oben S. 23), schließt an אין אלהים זולתך an und spricht die Hoffnung auf bessere Zeiten aus, nicht selten wird an gegenwärtige Leiden angeknüpft. Das vorhergehende Stück על הראשונים erhält, wo ein Sulat eingeschaltet ist, die kurze Fassung des palästinischen Ritus (oben S. 23).

Der hier geschilderte Aufbau ist der einfachste, der vorkommt; er kann jedoch beträchtlich erweitert werden, indem auch hinter b) und c) noch einige Dichtungen eingefügt werden, so

bα) מאורה anknüpfend an יוצר המאורות (oben S. 20),

bβ) אהבה vor הבוחר בעמו ישר׳ באהבה (oben S. 21),

cα) מי כמכה vor dem gleichen Verse aus dem Schilfmeerliede (oben S. 23),

cβ) ד׳ מלכנו in den Riten, die diese Worte vor ד׳ ימלך haben (oben S. 24), endlich

cγ) גאולה unmittelbar vor גאל ישראל, wobei in Germ. dann wiederum die palästinische Formel בגלל אבות (oben S. 23) zur Verwendung kommt. Der Inhalt der letztgenannten Stücke ist meist die Liebe Gottes zu Israel, oder sie behandeln einzelne Gebote und die daraus geschöpfte Hoffnung auf Gottes Gnade. In solcher Vollständigkeit finden sich die Zutaten zum Jozer, יוצרות, wie man die Stücke auch alle zusammen nennt, höchst selten, meistens nur bei spanischen Dichtern. Sie müssen auch nicht alle zusammen stehen, es kommt häufig vor, daß nur einzelne, wie מאירה oder אהבה für einen Festtag oder einen Sabbat bearbeitet sind.

Die spanischen Dichter der Blütezeit haben auch schon v o r dem Jozer mit ihren Einschaltungen begonnen, sie schickten dem ברכו und dem voraufgehenden קדוש je eine Introduktion, רשות voran. Ja, sie haben auch das Stück, welches an Sabbaten und Festen zum Abschlusse der Psalmen dient und irrtümlich zum Jozer gerechnet wurde, נשמת (oben S. 113), ebenfalls vielfach bearbeitet.

Die Kompositionen zu נשמת zerfallen in folgende Teile:

a) Introduktionen, die entweder den hebräischen Namen רשות לנשמת führen oder den arabischen מָתַרְךְ, der dasselbe bedeutet. Die Form der erhaltenen מתרך ist derart, daß den Poesien ein Leitvers voraufgeht, mit dessen letztem Worte alle Strophenschlüsse reimen. Vielfach stehen beide, רשות und מתרך nebeneinander.

b) נשמת plur. נשמתים, d. h. Poesien, in denen jede Strophe mit dem Worte נשמת beginnt; sie werden nach dem ersten Absatze von נשמת vor den Worten אלי פיני מלא שירה כים vorgetragen, haben in der Regel diese Worte auch am Schlusse der letzten Strophe, jedoch ist die Echtheit der Schlußstrophen angefochten, sie sind meist erst jüngere Zusätze.

c) אלי פיני, müßte dasselbe bedeuten wie b), die Poesien beginnen mit מידרים, dem letzten voraufgehenden Worte von נשמת; vielleicht stammen aus den אלי פיני-Gedichten die soeben erwähnten unechten letzten Strophen der נשמת-Lieder.

d) כל עצמותי und e) מי כמוך, beide anknüpfend an den Anfang und das Ende des Verses Ps. 35 10, soweit er in נשמת zitiert ist. Auch zu f) המלך היושב und g) שיכון עד gibt es Dichtungen, die aber keinen besonderen Namen führen. Der Inhalt all der hier genannten Stücke

ist hymnisch, sie nehmen zumeist Bezug auf die Bedeutung des Tages, für die sie gedichtet sind, ihre Form ist in der Regel dieselbe wie die des מחרך.

Ein Bild von der Reichhaltigkeit der נשמת- und יוצר-Poesien, die Jehuda ha Levi verfaßt hat, gibt die Probe bei Brody und Albrecht Nr. 88—103, S. 100 ff.

B. Im Abendgebete.

Den Joz'rot im Morgengebete entsprechen die Poesien, die an Feiertagen, einst auch an Sabbaten, in das Abendgebet eingeschaltet werden. Die ganze Gruppe heißt מעריבים, מעריבות, seit 1600 etwa מערבות, besondere Namen für die einzelnen Stücke sind nicht bekannt. Die Kompositionen sind derart, daß zu jedem Absatze im Stammgebete eine kurze Poesie gehört. Es gehen demnach z w e i dem שמע voran, die eine vor המעריב ערבים, die andere vor אוהב עמו ישראל (oben S. 101). Hinter dem שמע folgen v i e r Stücke, eines vor מי כמכה, eines vor ד׳ ימלך, eines vor גאל ישראל, eines vor הפורש סכת שלום, wobei wiederum zu beachten ist, daß in Verbindung mit Piut hier überall die Schlußworte der palästinischen Rezension dieser Gebete (weiter S. 267) verwendet werden. Zu den sechs, gewöhnlich recht kurzen Poesien gesellt sich noch eine längere; vor מי כמכה nämlich geht der kurzen in der Regel eine größere Poesie mit einfachem oder doppeltem Alphabete und mit Refrain voraus. Vielfach ist auch vor das letzte Stück (vor הפורש) eine längere Auseinandersetzung halachischen Inhalts in Prosa eingeschoben, die בכור oder תוספת בכור heißt — im deutschen Ritus ist nur zum zweiten Abend des Pesach ein solcher Zusatz in das Machsor aufgenommen. Auch an Introduktionen zu Maarib (רשות למעריב) hat es nicht gefehlt. Maaribim wurden zu allen Festen ohne Ausnahme gedichtet, wenn sie auch nicht für alle Feste gleichmäßig im Gebrauch geblieben sind. Im Orient besaß man solche Dichtungen sogar für ausgezeichnete Sabbate. Spanische Dichter haben sie nie bearbeitet, sie haben auch in Seph. niemals Eingang gefunden.

II. Die für die Tefilla bestimmten Poesien.

A. Keroba.

Der zusammenfassende Name für die in die Tefilla eingeschalteten Poesien ist קרובה oder קרובות. Das Wort ist von קרובא ab-

geleitet, der Bezeichnung für den Vorbeter, der die Tefilla vortrug, ihn nennt auch der Midrasch ההיא חזנא דקרב. Mißverständlich wurde statt קריבית vermittels der für die altfranzösische Pluralendung *es* gebräuchlichen Umschreibung das Wort קריבן gesetzt und als Memorialwort aus den Anfangsbuchstaben des Verses Ps. 118 15 קול רנה וישועה באהלי צדיקים hergeleitet. Auch das ganze Gebetbuch für die Festtage wurde, da es die Keroba enthielt, bisweilen mit dem gleichen Namen קריבן genannt. Kerobas gibt es für ausgezeichnete Wochentage, für Sabbate und Festtage. An Wochentagen wird dann in jedes Stück der Tefilla ein Piut eingeschaltet. Die Kerobas für Wochentage stammen sämtlich aus der alten Zeit und den orientalischen Ländern, in denen die palästinische Rezension der Tefilla verwendet wurde; sie bestehen daher aus achtzehn Stücken und heißen auch שמנה עשרה. Je nach der Bedeutung des Tages, für den sie bestimmt sind, werden die Kerobas bei einer Benediktion erweitert — eine Art von מעין המאורע (oben S. 57), am 9. Ab z. B. bei XIV ירושלים, an den anderen Fasttagen bei XII ולמלשינים. An den Sabbaten und Festen sind die Kerobas auf sieben Teile beschränkt und heißen dementsprechend שבעתא; sie werden nur beim Musafgebete verwendet. Beim Morgengebete ist die Keroba, auch שחרית oder תמיד genannt, nur für die ersten drei Benediktionen der Tefilla und für die Einleitung zur Keduscha des Vorbeters bearbeitet; sie zerfällt in folgende Teile:

a) רשות oder נטילת רשות, eine Introduktion, mit der der Dichter sich bei der Gemeinde einführt; die alte Introduktion beginnt מסיד חכמים יבינים, später aber genügte sie den Dichtern, namentlich denen in Frankreich und Deutschland, nicht mehr, sie verfaßten neue, die sie den Poesien voranschickten.

b) מגן, vor der Eulogie zu אבות, an den hohen Feiertagen vor זכרנו (oben S. 43), besteht aus zwei Stücken, dem eigentlichen Piut und einer Schlußstrophe. Das Piutstück schließt mit dem Hinweise auf die Perikope des Tages בכתוב, woran sich eine Anzahl anderer Verse anreiht. Mit dem letzten Worte des zuletzt erwähnten Verses beginnt dann ein kurzer Schluß, der zur Benediktion (מעין התרומה) überleitet, er heißt סליק Finale; die spanischen Dichter nennen den Schluß בריג, sie lassen die verbindenden Bibelverse fort.

c) מחיה, vor der Eulogie zu גבורות bezw. vor מי כמוך (oben S. 44 ff.), ist genau in derselben Art gebaut wie das מגן.

d) משלש vor der dritten Benediktion, d. h. vor Einschaltung

der Keduscha (קדושה משלשת, wovon der Name משלש), klingt ebenfalls in Bibelverse aus, deren letzte regelmäßig ימלך (Ps. 14610) und ואתה קדוש (Ps. 224) sind. Hier fällt die Schlußstrophe fort, weil eine größere Anzahl von Piutim sich daran anreiht. Bei den älteren Paitanim knüpfen die Stücke b)—d) an die Geschichte je eines der drei Erzväter an, erst hinter d) wird auf das Thema des Festes näher eingegangen. Auf d) folgen bei den älteren Paitanim gewöhnlich noch vier Stücke:

e) fängt mit אל נא an und schließt mit חי וקים גורא מרים וקדיש;

f) ein hagadisch geschichtliches Stück, auf das אל נא לעולם תועדן folgt, wahrscheinlich der Überrest einer alphabetischen Poesie Jannais (§ 40), der da, wo e) fehlte, als Ersatz eingelegt wurde;

g) eine Poesie, deren Strophen mit קדוש schlossen oder den Inhalt der Toralektion behandelten;

h) סלוק, ein langes Finale mit der Überschrift ובכן לך תעלה קדשה כי אתה וגו׳; es bildet den Übergang zur Keduscha, ist meist in Prosaform abgefaßt und erzählenden Inhalts, wird daher auch ספירת מעשים genannt. Die spanischen Dichter lassen h) unmittelbar auf d) folgen, sie fügen dafür häufig eine besondere Poesie mit dem Namen קדישה an. Je nach dem Charakter des Sabbats oder Festes, für die die Poesien bestimmt sind, können Erweiterungen eintreten, bei den Spaniern z. B. werden Pismon und Selicha eingeschoben. Beispiele solcher vollständigen Kompositionen in Amr. II, 43 b ff., Brody, Diwan des Jehuda ha Levi III, 240 ff.; ältere paitanische Kerobot im deutschen Machsor zu jedem zweiten Feiertage.

An einzelnen Festen erfährt die Keroba eine weitere Ausgestaltung, die durch die Toravorlesung bedingt ist. Am Wochenfeste, wo der Dekalog, am Schlußfeste des Pesach, wo das Schilfmeerlied die Perikope bildet, ist vor das Finale h) eine Anzahl Piutim eingefügt, die die einzelnen Sätze der Perikope begleiten und meist mit einem Piut zum Einheitsbekenntnis abschließen. Derartige Kompositionen heißen רחיט, רחוטה (oben S. 209).

Eine besondere Art der Keroba ist für das Musaf des ersten Tages des Pesach- und des achten des Hüttenfestes bestimmt, an denen um Tau (תפלת טל) und Regen (תפלת גשם) gebetet wurde (oben S. 44): sie reichen nur bis zur Mitte der zweiten Benediktion, bis zu משיב הרוח, d. h. bis zu derjenigen Stelle am Anfange der Tefilla, an der die Einschaltung für Tau oder Regen erfolgt. Es hat mehrere solche Kom-

positionen gegeben, aber nur diejenigen Kalirs sind, soweit unsere Kenntnis reicht, wirklich im Gottesdienste verwendet worden. Sie enthalten zunächst zwei Fünfzeiler, von denen der eine vor מגן אברהם, der andere unmittelbar nach אתה גבור eingeschaltet wird; an den zweiten schließen sich vier lange alphabetische Stücke an, von denen das erste eine Art רשית ist; das zweite (א״ב) und dritte (תשר״ק) bieten einen historischen Überblick über die biblischen Wunder von Tau und Regen, in beiden enden die Strophen mit entsprechenden Bibelversen (ככתוב); das vierte besteht aus 22 Strophen von doppelten Vierzeilern, immer zwei Strophen sind der Bitte um Tau und Regen für je einen Monat gewidmet, eine knüpft an den Namen des Monats, die andere an sein Sternbild im Tierkreise und an die zwölf Stämme an; das ganze endlich wird abgeschlossen durch eine kurzgefaßte Bitte um Tau bezw. Regen, die in שאתה הוא ד׳ א׳ משיב הרוח וגו׳ ausklingt. Die Keroba für טל und גשם bringen nur Rom. und Germ.; wahrscheinlich enthielt sie einst auch It., wo heute nur ihre allerletzten Sätze noch Verwendung finden. Seph. hat ebenfalls Piutim und Bitten für die beiden Festtage (תקון הטל והגשם), aber sie werden vor der Musaftefilla beim Einheben der Tora gesprochen.

Wie beim Jozer nicht jedesmal sämtliche Poesien, vielmehr mitunter nur einige von den Dichtern verfaßt und von den Gemeinden verwendet wurden, so gibt es auch bei der Keroba vereinzelte Piutstücke zu bestimmten Benediktionen. It. z. B. hat im Musafgebete der Wallfahrtsfeste vor dem Schlusse Poesien, die gemäß dem Ende der Tefilla שים שלום oder עושה שלום heißen; spanische Dichter haben sie häufig bearbeitet. Auch die Keduscha fand poetische Bearbeitung. Genau genommen sind die verbindenden Texte zwischen den Versen ebenfalls bereits piutartig. Neben diesen ständigen Zusätzen, die vermöge ihres Alters geradezu als zur Keduscha gehörig betrachtet werden, gab es ausführliche Einlagen, die die Keduscha unterbrachen; sie sind nur für die beiden ernsten Feste erhalten. Häufig an Festen, bei besonderen Gelegenheiten auch an Sabbaten werden in Germ. hinter אני ד׳ אלהיכם einige Verse eingeschaltet, die mit אלהיכם anfangen und davon den Namen führen.

B. Sonstige Einschaltungen in die Tefilla.

a) An den beiden ernsten Festen (§ 24) sind die Kerobas durch zahlreiche Rehitim aller Art erweitert. Sie schließen ferner mit der

Keduscha nicht ab, auch zwischen die Verse der Keduscha sind längere Poesien eingeschoben. Am Musaf beider Feste, am Versöhnungstage auch zu Schacharis, folgen selbst hinter der Keduscha noch Poesien, ehe mit der Wiederholung der Tefilla יבנן תן פחדך fortgefahren werden kann. Soweit könnte man die Piutim noch als Fortsetzung der Keroba gelten lassen, an beiden Festen folgen jedoch zu Musaf noch andere Einschaltungen, die aus dem Rahmen der Keroba herausfallen und älter sind als sie. Es geht ihnen auch eine besondere Einleitung voraus אתחילה לאל (in Germ. sogar eine doppelte, denn auch חיה עם פיפיות ist eine solche). Sie entspricht dem רשית, mit dem der Paitan sich einführte (oben S. 213); während er aber mit den anderen Introduktionen sich die Erlaubnis der Gemeinde erbittet, haben wir hier ein Gebet an Gott um die richtige Eingebung bei dem nun folgenden Vortrage vor uns.

b) Am Neujahrsfeste werden damit die Poesien zu den drei speziellen Benediktionen der Tefilla מלכיות זכרונות שופרות eingeleitet; sie unterbrechen den Tefillatext nicht, wie die Keroba es tut, gehen vielmehr den einleitenden Gebetstücken אתה נגלית, אתה זוכר, על כן voraus. Sie behandeln den Inhalt der drei Gebete, beleuchten ihn durch Beispiele aus der biblischen Geschichte, sind auch äußerlich so gebaut, daß jede Strophe mit einem auf den Inhalt der drei Gebete bezüglichen Worte (שופר, זכרון, מלכיות) schließt. Auf jede Strophe folgt ein Bibelvers, zum Teil sind es dieselben wie später im Gebete. Die Poesien heißen, wie die zugehörigen Gebete, תקיעתא, תקיעות. Erhalten haben sie sich nur in Germ., von den anderen Riten hat nur noch It. einen poetischen Zusatz, je einen Pismon zu זכרונות und שופרות, der die Bitte unterbricht. Gemeinsam ist allen Riten das auf das Schofarblasen jedesmal folgende kurze היום הרת עולם; Germ. und Rom. haben außerdem ארשת שפתינו, gewissermaßen ein Epilog zu jedem der drei Gebete.

c) Am Versöhnungstage haben wir es zunächst in allen Tefillas mit einer Verbindung von Keroba und Selicha zu tun, von der § 33 die Rede sein wird. Außerdem ist ihm die A b o d a eigentümlich, eine Darstellung des Kultus, welchen der Hohepriester im Tempel zu Jerusalem verrichtete. Die סדר עבודה stehen heute nur im Musaf, einst aber wurden sie auch zu Schacharis und Mincha verwendet. Die Dichtungen haben mit der Tefilla keine innere Verknüpfung, nur die äußere Verbindung, daß sie während ihrer Wiederholung, kurz vor

Beendigung der mittleren Benediktion zum Vortrage gelangen. Schon im Talmud wird vom Vortrag einer Aboda durch den Vorbeter berichtet; die älteste erst kürzlich bekannt gewordene Fassung folgte ziemlich getreu dem Wortlaut der Mischna und gab im Anschlusse an sie die Reihe der Bekenntnisse und Opferhandlungen wieder. Die späteren sind poetisch bearbeitet; so verschieden sie im einzelnen sein mögen, so sind sie doch sämtlich nach einem und demselben Schema gearbeitet, das offenbar auf ein recht altes Vorbild, wahrscheinlich das in Seph. übliche אתה כוננת, zurückgeht. An den Bericht der Mischna über den Tempelkultus am Versöhnungstage wird die dramatisch belebte Darstellung jenes Kultus angeschlossen. Vorauf geht eine Einleitung, die mit der Weltschöpfung beginnt, die wichtigsten Momente der biblischen Geschichte bis zur Erwählung des Priesterstammes bespricht und damit auf den Dienst des Hohenpriesters kommt. Auf die Aboda folgt neben einem Gebete um Segen für das kommende Jahr die Schilderung der Pracht des Tempeldienstes und des Glanzes der Hohenpriester sowie die Klage darüber, daß all diese Herrlichkeit entschwunden ist. Manche Dichter haben die Aboda mehrfach bearbeitet, die meisten schicken ihr einen eigenen Prolog (רשות לס׳ עבודה) voraus, einige haben auch Prologe zu den Abodas anderer verfaßt. Jeder der bekannten Riten hat eine andere Dichtung aufgenommen und dadurch vor dem Untergange bewahrt. Die Zahl der erhaltenen bildet jedoch nur den allerkleinsten Teil der einst vorhandenen Abodas; in den Handschriften der Genisa haben sich zahlreiche Fragmente gefunden, die ahnen lassen, welche Anziehungskraft der Stoff auf die Gemeinden und auf die Dichter ausübte. In neuerer Zeit sind an die Stelle der piutischen Abodas vielfach Bearbeitungen in der Landessprache getreten; nur das alte Sündenbekenntnis wurde hebräisch beibehalten.

Die spanischen Dichter pflegten auch für den Morgengottesdienst des Versöhnungstages Piutim zu bearbeiten, in denen sie im Anschlusse an die Toravorlesung (Lev. Kap. 16) die Opferhandlungen des Hohenpriesters beschrieben; sie nannten sie ebenfalls סדר עבודה.

d) Der Stellung der Aboda im Gebete und ihrem Charakter als Lehrgedicht kommen die Asharot (אזהרות) am nächsten, die Aufzählungen der „613 Gebote und Verbote" der Tora (תרי״ג מצות), die für das Fest der Offenbarung bestimmt sind. Das Wort אזהרות bezeichnet im Talmud nur die Verbote, die Übertragung auf sämtliche

Vorschriften, positive und negative, beruht auf dem Anfange des ältesten liturgischen Stückes dieser Art אזהרת ראשית. Die Zahl 613 geht auf eine hagadische Äußerung R. Simlais (um 200) zurück (b. Makk. 23b) und ist seitdem allgemein festgehalten worden; es sind unzählige Versuche gemacht worden, sie durch Aufzählung der einzelnen Gesetze zu rechtfertigen, eine folgerichtige, einwandfreie Zählung ist jedoch bisher noch niemals geglückt. Die Asharot machten ursprünglich nur ganz allgemeine Angaben über die Vorschriften der Tora, später aber boten sie die Aufzählungen selbst; zunächst, ohne Gebote und Verbote zu unterscheiden, zuletzt so, daß die 248 Gebote und die 365 Verbote in zwei getrennten Gruppen geboten wurden. Saadja ordnete sämtliche Vorschriften in die zehn Worte des Dekalogs ein, und sein Beispiel wurde vielfach befolgt; es gibt Asharot, in denen zusammengehörige Gesetze nebeneinander gereiht sind, aber auch solche ohne jede Ordnung, wie אתה הנחלת in Germ., dessen Regellosigkeit von jeher Staunen erregt hat. Die Asharot können in Form einer Schibata (oben S. 213) in die Musaftefilla eingearbeitet werden, wie Saadja an einer außerordentlich mühsam verfaßten, schwer verständlichen Poesie gezeigt hat. Das ist jedoch der seltenere Fall; in der Regel sind sie, wie die Abodas, unabhängig von der Tefilla, aber darauf berechnet, bei der Wiederholung der Musaftefilla nach den Opferversen (oben S. 134) eingeschaltet zu werden. Ursprünglich sind es ganz trockene Aufzählungen, später werden sie poetisch ausgeschmückt und belebt; die Einleitungen und Übergänge wurden besonders kunstvoll bearbeitet. Am Schlusse der Asharot ist die Verbindung mit dem Gebete durch eine poetische Überleitung אז שש מארץ gegeben, sie ist weit und in so entlegenen Ländern verbreitet, daß sie als recht alt gelten darf. In einigen Riten werden die Asharot nicht in der Musaftefilla, sondern vor dem Minchagottesdienste, in manchen sogar an dem Sabbat, der dem Wochenfeste voraufgeht, gelesen. Auch die Verteilung der Asharot auf die beiden Tage des Festes ist verschieden. Den Asharot schicken einige Dichter ebenfalls Prologe (פתיחה, פזמון) voraus, in denen sie sich freier bewegen und ihren Gedanken in poetischem Schwunge Ausdruck geben konnten.

In übertragenem Sinne wird die Bezeichnung אזהרות im späteren Mittelalter auch auf solche Piutim angewandt, die nur ein einzelnes Gebot, aber nach allen seinen Seiten hin, oder alle zu einem Festtage gehörigen Gebote eingehend behandelten. Sie wurden an den Sab-

baten verwendet, die einem Feste vorausgingen, und wurden mit der הכרזה, der Ankündigung des Festes כך גזרו רבותינו המכבדים (oben S. 123) verbunden; besonders gilt das von den Wallfahrtsfesten, die ihnen vorausgehenden Sabbate haben mit der Zeit alle drei den Namen der „große Sabbat" שבת הגדול erhalten.

e) Die dem Sukkotfeste eigentümlichen Poesien stehen außerhalb der Tefilla, folgen ihr jedoch unmittelbar. Sie heißen Hoschanot הושענות. Der Name hat eine ganze Geschichte. Zu den Bräuchen des Hüttenfestes gehörten im Tempel zu Jerusalem die feierlichen Umzüge mit den Bachweiden. „An jedem Tage umkreiste man den Altar einmal, am siebenten aber siebenmal"; bei den Umzügen wurde Ps. 118 25 אנא ד' הושיעה נא, nach anderen Berichten eine mystische Variation hiervon אני ויהי הושיעה נא gesungen (Sukk. IV, 4). Von dem Refrain הושיעה נא oder vielmehr seiner apokopierten Form הושענא hat schon im Talmud der Feststrauß bezw. die Bachweide den Namen הושענא (b. das. 30 b f.). Der siebente Tag des Hüttenfestes, für den das Gebot der Bachweide in erster Reihe galt, heißt in der Mischna יום שבויי של ערבה, im Midrasch und im nachtalmudischen Schrifttum aber auch יום הושענא. Nach der Zerstörung des Tempels hörten die Prozessionen auf, die zugehörigen Gebete aber wurden auch in der Synagoge beibehalten. Auch für die Prozessionen wurde ein Ersatz geschaffen, eine Torarolle wurde ausgehoben und um sie herum der Umzug veranstaltet, an den ersten sechs Tagen ein- oder auch dreimal, am siebenten siebenmal. Nur am Sabbat fiel der Umzug fort; der siebente Tag durfte deshalb niemals ein Sabbat sein. Im Kalender waren besondere Bestimmungen, um das Zusammentreffen zu verhindern. Im Mittelalter schwankte man auf Grund einer talmudischen Kontroverse (b. das. 43 a), ob man mit dem Feststrauße oder der Weide in der Hand den Umzug vollziehen sollte; seit Jahrhunderten geschieht es nur mit dem Feststrauße, obwohl alle Gründe für die Weide sprechen.

Die ältesten Berichte über die Umzüge und Gebete reichen in die gaonäische Zeit zurück. Nach Schluß der Musaftefilla begann der Vorbeter הושענא, die Gemeinde wiederholte es, worauf der Vorbeter die Bitte um Hilfe in ausführlicherer Fassung noch einmal vortrug. Am siebenten Tage wurden die kurzen Hauschano-Rufe variiert und siebenmal wiederholt. Wahrscheinlich wuchsen sich die Hauschano-Rufe frühzeitig zu kleinen Litaneien aus. In der gaonäischen Epoche ist es bereits allgemein üblich, poetische Stücke vorzutragen, die das

הושענא zum Refrain haben; Saadja erklärt in seinen Tagen ihre Zahl als unübersehbar. Die Poesien waren alphabetisch abgefaßt, man spricht daher von אלפא ביתא או שנים, einem oder zwei Alphabeten, die eingeschaltet und vorgetragen werden, man nennt sie aber auch ganz allgemein פרקים oder mit dem für Piutim überhaupt üblichen Namen פזמונים. Der Inhalt der poetischen Stücke muß sehr verschieden gewesen sein, vielfach waren es Hymnen und man nannte sie דברי שבח יפיוטים, auch שבח והודאה, anderswo waren es Bitten und man redete von דברי בקשה oder תחנונים. Zuletzt aber wurde für alle hier verwendeten Poesien der Name eingeführt, der vom Refrain hergenommen ist, sie heißen allgemein הושענות. Während der Name auf die Poesien überging, trat der Refrain zurück und wurde schließlich nur noch am Anfang und Ende gesprochen. Neben den alphabetischen Hoschanot mit dem Refrain הושענא, von denen er täglich zwei verwendet, kennt Saadja und nach ihm Seph. je noch eine dritte Einlage mit dem Anfange אנא, deren Inhalt der Zahl der Tage angepaßt ist; der ständig wiederkehrende Refrain lautet תבנה ציון ברנה והעלינו לתוכה בשמחה; am siebenten Tage, wo drei Alphabete gesungen werden, lautet der Refrain והדרך בד׳ מצות ינמלוכך ביום ערבה, jedoch ist auch dieser Kehrvers mit der Zeit verloren gegangen, Seph. kennt ihn nicht mehr. In Germ., Rom. und It. ist die Hoschanot-Ordnung Kalirs üblich: danach wird zunächst ein alphabetisches Stück mit dem Refrain הושענא, dann ein zweites mit dem Refrain כן הישעה נא . . . כהושעת vorgetragen. Das zweite ist an allen Tagen das gleiche, die ersten wechseln: am siebenten Tage werden sie alle vereint und um eine größere Anzahl poetischer Stücke vermehrt. Die Hoschanot in Seph. sind vom litaneiartigen Charakter bereits sehr entfernt, die kalirischen der anderen Riten weniger. In Seph. wurde die ganze Anlage auch dadurch verwickelter, daß dem Hoschanotfeste der Charakter eines Bußtages beigelegt und Bußgebete mit den Hoschanot vereint wurden. Auch für den Sabbattag, an dem kein Umzug stattfindet, wurden trotz anfänglicher Opposition hiergegen Hoschanot gedichtet. Der Inhalt der Hoschanot ist vorwiegend die Bitte um ein gesegnetes Jahr, woran sich häufig die Bitte um die künftige Erlösung anschloß. Nach einem Berichte der Halachot Gedolot wären in Palästina (?) auch nach dem Minchagebete Hoschanot üblich gewesen. Im zehnten und elften Jahrhundert scheinen in Jerusalem Umzüge um den Ölberg gehalten worden zu sein, zu denen zahlreiche Fromme von weit her pilgerten.

III. Sonstige Piutim.

Auch außerhalb von Jozer und Tefilla fand der Piut vielfach Verwendung, so vor allem bei der Toravorlesung. Man verfaßte besondere Hymnen, שבחים, für die Tora, insbesondere für die Vorlesung ausgewählter Stücke, wie des Dekalogs oder des Schilfmeerliedes, Introduktionen in hebräischer oder aramäischer Sprache zur Vorlesung oder zum Targum (oben S. 191, 193). Ebenso gab es besondere Begrüßungen für die Hochzeitswoche, für Beschneidungen und ähnliche Gelegenheiten, wenn die daran Beteiligten beim Gottesdienst erschienen, es gab auch Begrüßungen für alle an einem Festtage zur Tora Gerufenen. Am Tage der Torafreude wurde eine große Anzahl von Hymnen nach Schluß der Vorlesung vorgetragen. Eine besondere Zutat für diesen Tag bildet die Erzählung vom Tode Mosis פטירת משה. Der Midrasch gleichen Namens wurde weiter ausgeschmückt und in Verse gebracht, die Poesien wurden entweder am Vormittage oder, wo man den Gottesdienst nicht allzu lange ausdehnen wollte, vor Mincha vorgetragen. „Überhaupt umrankte der Piut im Verlauf der Zeit das gesamte religiöse Leben, so wie jede Stelle im Gottesdienste: er blieb nicht in der Synagoge allein, er besuchte auch die Familien, war bei ihnen an den Sabbatmahlzeiten, bei dem Abschiede des Sabbat, in den Festlichkeiten wie bei der Trauer des Hauses, Geburten und Leichenzüge begleitend."

§ 33. Die Selicha.

Literatur: Dukes, Zunz, Brody und Albrecht das.; Hamburger Suppl. II, 90ff.; *JE.* Art. Selihah XI, 170ff.; Kinah VII, 498ff.

1. Verstehen wir unter Piut alle Arten von Hymnen, so bezeichnen wir mit Selicha Elegien, die Bußgebete, Sündenbekenntnisse, Klagen nebst den damit verbundenen Bitten und Hoffnungen. Die Selicha ist, ganz allgemein ausgedrückt, das Gebet der Fasttage und der dem großen Fasten des Versöhnungstages als Vorbereitung dienenden Tage. Das Wort Selicha hat seine Geschichte, die zugleich die Geschichte der Institution ist. Selicha bedeutet Verzeihung, die Vergebung von Sünden, die bei Gott zu finden ist (Ps. 130 4), die von seiner Barmherzigkeit (רחמים) erfleht wird (Dan. 9 9). Gott hat den Menschen die Sündenvergebung verheißen und ihnen den Weg gewiesen, auf dem sie sie finden können. Er hat sie das Bußgebet gelehrt, das niemals ungehört verhallt; auf das Wort „Hilf, o Gott"

antwortet er, so oft wir ihn anrufen (Ps. 20 10). Solche Gebete um Verzeihung nennt der Midrasch סדרי סליחה (T. d. B. El. S., p. 42): dadurch wurde der Ausdruck S e l i c h a in das Gebiet des Gebets übertragen. Besonders die d r e i z e h n E i g e n s c h a f t e n, שלש עשרה מדות, die Mose bei der Überreichung der zweiten steinernen Tafeln geoffenbart wurden (Ex. 34 6, 7), führen den Namen סדר סליחה; sie sind ein altes Erbgut und, wie ihre häufige Anführung in den biblischen Schriften zeigt, stark verbreitet gewesen. „Gott lehrte Moses, sie zu beten; so oft Israel sündigt, soll es vor mir nach dieser Ordnung beten, und ich vergebe ihm seine Sünden" (b. R. h Sch. 17 b). In bezug auf die dreizehn Eigenschaften ist ein Bund geschlossen (ברית כרותה לשלש עשרה מדות), daß sie nicht wirkungslos bleiben (das.). Diese Auffassung des Talmuds erklärt es, daß die dreizehn Eigenschaften der Kern aller Gebete um Sündenvergebung wurden, sie bilden noch heute den ständig wiederkehrenden Refrain aller Bußgebete. Die Bibelstelle ד׳ ד׳ אל רחום וחנון konnte im Gebete nicht unvermittelt rezitiert werden, darum wurde ihr eine Einleitung beigegeben, die die Verwendung der dreizehn Eigenschaften im Gebete im Sinne des Talmuds begründet (אל תורתנו, תורת נר). Sie wurde später, aber immerhin in so frühen Jahrhunderten (V. oder VI.?), daß alle Riten es annehmen konnten, durch die Anfügung des bekannten אל מלך יושב erweitert.

2. Das Gebet um Vergebung hatte nur dann einen Sinn, wenn ein B e k e n n t n i s voranging, und zwar neben dem traditionellen Sündenbekenntnisse, das zu jeder Fastenliturgie gehört, eine Schilderung der menschlichen Sündhaftigkeit und Schwäche einerseits, der Vollkommenheit und Gnade Gottes anderseits. In der Fastenliturgie bot sich ein Vorbild hierfür; man knüpfte an biblische Gebete, in erster Reihe an die mit Bekenntnissen verbundenen in Daniel und Esra an, man stellte Bibelverse zusammen oder rezitierte Bußpsalmen, durch die die Verzeihung erfleht werden sollte. Man nannte dies alles פסוקי רצוי סליחה, wofür aber bald kurz סליחה gesagt wurde. In den Selichot bei Amr., besonders in den Handschriften, sowie in denen von It. und Rom. kann man noch heute die wichtige Rolle erkennen, welche die Bibelstellen hier einmal hatten, kann man feststellen, daß sie es waren, die als „Selicha" bezeichnet wurden. Man merkt ganz deutlich, daß sie nach bestimmten Gesichtspunkten gruppiert sind: es steht z. B. eine Anzahl Verse mit אל, eine Anzahl mit טוב, mit חברוה

und anderen Worten zusammen, oder dasselbe Wort, mit dem ein Vers schließt, eröffnet den neuen (z. B. כי אתה שומע תפלה. שומע תפלה), — Zunz hat einige Dutzend solcher Stichworte verzeichnet — kurz, es sind Anhaltspunkte für den Hörer und Beter vorhanden, nach denen er dem Gebete des Vorbeters zu folgen oder zu respondieren vermag. War nicht immer gleich ein für den Anfang passender Bibelvers vorhanden, so wurden ganz schlichte Introduktionen in biblischen Ausdrücken verfaßt, wie כי על רחמיך הרבים oder לא בחסד ולא במעשים oder מה נאמר לפניך, לך ד׳ הצדקה usw., an die dann die Verse anschlossen.

3. Den natürlichen Abschluß des Bekenntnisses bildete eine Bitte um Hilfe, um Änderung des gegenwärtigen unheilvollen Zustandes. Die Bitte bestand aus Litaneien einfachster Art אלהינו בשמים יהמו רחמיך עלינו u. s. f., aus einer Anzahl Anrufungen mit der Einleitung אלהינו (ש)בשמים, mit אבינו מלכנו, mit חטאנו לפניך רחם עלינו oder . . . עשה למען u. a. Die Fastenliturgie der Mischna bietet schon das Beispiel einer derartigen Litanei unter Berufung auf biblische Persönlichkeiten und die ihnen gewordene Errettung מי שענה . . . הוא יענה; selbstredend gingen auch solche Litaneien in die Selichagebete über, sie beginnen mit כענית, מי שענה oder aramäisch רחמנא אדכר לן. All die Litaneien wurden mit der Zeit erweitert, mitunter später wieder verkürzt; die einfachste Art der Erweiterung war die durch alphabetische Bearbeitung (ענינו אֹבינו, ענינו בֹּוראנו, גֹּואלנו, עשה למען אֹמתך, בֹּריתך, גֹּדלך). Zu den älteren hebräischen traten ferner aramäische Litaneien רחמנא חטאן u. a.; Reste von ihnen sind in den Selichasammlungen erhalten geblieben. Wie sie selbst in den Handschriften תחנות heißen, so sehen wir auch in den Tachanunim (oben S. 76 ff.) noch Teile der alten Selicha vor uns. Aus derart einfachen Elementen waren die alten Selichot zusammengesetzt, sie waren wahrscheinlich für alle Fasttage — und nur an ihnen wurden sie verwendet — gleich. In Germ. finden wir für die spät eingeführten Fasten am Rüsttage des Neumonds (oben S. 124) Selichas, die den alten Mustern ziemlich nahe kommen.

4. Das alte schlichte Material an Bußgebeten reichte für die Bedürfnisse und den Geschmack späterer Zeiten nicht mehr aus. Als der Piut wachsender Beliebtheit sich erfreute und immer weitere Verbreitung fand, als alle Gebete mit poetischen Ausschmückungen

bereichert wurden, konnte auch die Selicha nicht leer ausgehen. Es entstanden zunächst einfache, schmucklose, aber tief empfundene, später kompliziertere Dichtungen, bei denen die Künstelei den Inhalt vielfach beeinträchtigte. In der äußeren Form, Sprache und Darstellungsweise unterscheiden sie sich in nichts von den Piutim; nur ihr Inhalt konnte nicht so mannigfaltig sein, er mußte sich auf die elegischen Themen beschränken, die zum Bußgebete paßten, auf Ausführungen über die Sündhaftigkeit, Schwäche und Vergänglichkeit der Menschen, auf Klagen über die entschwundene einstige Herrlichkeit, über Druck und Verfolgung, auf Bitten um gnadenreiche Vergebung, um Niederwerfung der Dränger, um Befreiung und Verwirklichung der messianischen Hoffnung. Alle diese Themen waren nicht ausschließliches Gebiet der Selicha, sie konnten im Piut ebenfalls bearbeitet werden, aber während für den Piut auch sämtliche anderen religiösen Fragen zu Gebote standen, war die Selicha auf die genannten beschränkt; die poetische Selicha war nur eine Gattung des Piut.

5. Damit die poetischen Stücke eingeführt werden konnten, wurde der überlieferte Bestand, die Bibelverse und Litaneien, in Gruppen geteilt, zwischen sie wurden die poetischen Stücke eingeschoben. Sie wurden mit Rücksicht auf die ihnen zugewiesene Stelle abgefaßt, paßten sich den Versgruppen im Inhalte oder in den Anfangsworten an, in Rom. z. B. finden wir Poesien zu ידו לד׳ (Ps. 107 8), zu יאני ברב חסדך (Ps. 5 8) u. a. m. (סליחות מסודרות על סדר פסיק).

Ein bekanntes Beispiel ist Gabirols שופט כל הארץ, das an Verse mit שופט, deren letzter Gen. 18 25 mit dem Schlusse השופט כל הארץ usw. ist, anknüpft. Anfangs benannte man die eingeschalteten poetischen Stücke פזמון, später aber nannte man sie alle סליחה, plur. סליחות, und behielt den Namen Pismon für diejenigen Selichas vor, die einen Refrain hatten, während die anderen nach ihrer Stellung oder ihrem Inhalte besondere Namen erhielten, die weiterhin besprochen werden sollen. Die Verse bezeichnete man im Gegensatz dazu mit dem Namen פסוקים oder פסיקי רחמים. Die Selichas im alten Sinne, die Verse und Litaneien, stellten das feste, die poetischen Stücke das bewegliche Element dar, es gab über ihre Aufnahme keine Vorschrift, sie wurden dem augenblicklichen Bedürfnisse überlassen יאיתי סליחות כפי צירך השעה. In Rom. und It. blieben die poetischen Einschaltungen von den alten Selichas getrennt. In It. sind sie nicht einmal in das Gebetbuch aufgenommen, ihre Einschaltung war dem Belieben des

Vorbeters überlassen (ראיתי סליחה ברצין החזן), der sie wahrscheinlich in einer besonderen Sammlung vor sich hatte. In Rom. folgt auf das vollständig gegebene Bußritual eine Sammlung poetischer Stücke zur Auswahl, die je nach der Sitte der Gemeinde eingeschaltet werden können. Ähnlich war es wohl in Seph., wo nicht allzu viele poetische Stücke eingefügt werden. Ganz anders hingegen gestaltete es sich in Deutschland und Frankreich. Hier überwogen die poetischen Einfügungen, die Versgruppen traten hinter ihnen zurück, sie wurden mehr und mehr verkürzt, von den Gemeinden zum großen Teil überhaupt nicht beachtet, so daß in diesen Ländern unter Selicha lediglich die poetischen Stücke verstanden wurden, von denen schon im XII. Jahrhundert umfangreiche Sammlungen vorkommen.

6. Noch eine andere Änderung erfuhr die Selichaordnung. Ursprünglich war sie nur für Fasttage bestimmt. Die Fasttage waren verschiedener Art, Gedenktage oder Gelegenheitsfasten. Die letzteren wurden bei Regenmangel oder anderen Kalamitäten eingesetzt, denn jedes Unglück galt als Folge der Sünde, und Sünde erheischte Sühne. Die Liturgie für solche Fasten, wie sie in ihren Umrissen in der Mischna gegeben ist, wurde im Orient lange beibehalten, jedoch hie und da durch poetische Stücke bereichert. An den historischen Fasttagen verwendete man in Palästina Kerobot, so daß nach Poesien innerhalb der Selicha kein Bedürfnis mehr vorlag. In Babylonien hingegen, wo Kerobot nicht beliebt waren, wurden, wie bei den Regenfasten der Mischna, innerhalb der Tefilla bei VI סלח לנו Selichas eingefügt; den poetischen Einlagen fiel dabei die Aufgabe zu, die Begebenheit, die dem Fasttage zugrunde lag, zu behandeln. Diese Art der Ausgestaltung des Fasttagsgottesdienstes wurde die verbreitetere. Die Zahl der historischen Gedenktage wuchs stark an, da man Todestage berühmter Persönlichkeiten oder Unglückstage aus den biblischen Büchern und der späteren Geschichte ihrem Datum nach festlegte und als Fasttage ansetzte. Freilich wurden solche Tage weder allgemein noch lange Zeit hindurch beobachtet, ebenso wenig wie die Fasttage, welche einzelne Fromme und, ihrem Beispiele folgend, ganze Gemeinden sich auferlegten. Bestehen blieben neben den biblischen Fasttagen (§§ 21, 22) die Fasten nach dem Pesach- und Sukkotfeste, die jedoch auf Montag und Donnerstag verlegt wurden, an denen ohnehin viele fasteten. Dazu trat die große Zahl der lokalen Gedenktage, eine Folge des traurigen Verlaufs der jüdischen Ge-

schichte. Metzeleien und Vertreibungen prägten sich den Gemeinden als trübe Erinnerungen ein, die Daten des Martyriums wurden von den Überlebenden und den nachkommenden Geschlechtern als Fasttage begangen. Zunz hat zuerst ein reichhaltiges Verzeichnis solcher Gedenktage zusammengestellt, das wiederholt durch Daten aus älterer und neuerer Zeit vielfach vermehrt wurde. Wo ein Fasttag stattfand, gehörten Selichas zur Liturgie; sie wurden nach dem alten Ritual gebetet, den poetischen Einlagen diente die Gelegenheit, welche die Einrichtung des Fastens veranlaßt hatte, zum Vorwurf; die Selichas für diese Tage haben das Quellenmaterial für die Geschichte der Judenverfolgungen geliefert.

7. Unter den Fasttagen nimmt der Versöhnungstag eine besondere Stellung ein, er ist Festtag und Fasttag zugleich, beides gelangt in den poetischen Einlagen für die Tefilla zum Ausdruck. An ihm wird nach Amr. vom Vorbeter eine Verbindung von Keroba und Selicha in die Tefilla eingefügt, d. h. einige Piutim zu den ersten drei Tefilla-Benediktionen, die dem Belieben überlassen sind, und die Selichas, die zu den Pflichtgebeten des Tages חובת היום gehören. Amr. nennt eine solche Komposition מעמד, näher bestimmt מעמד שיש בו רציו וסליחה. Die spanischen Dichter pflegten solche Kompositionen zum Versöhnungstage zu verfassen, die beides enthielten, Keroba und Selicha, in denen die Selicha organisch in die einzelnen Abteilungen der Keroba hineingearbeitet war. Charisi nennt Josef ibn Abitur den ersten unter den spanischen Dichtern, der ein מעמד ליום הכפורים verfaßt hat. Vom Fasten des Versöhnungstages nun wurde die Bezeichnung in Spanien auf alle Fasttage übertragen, und so nennt Charisi z. B. Gabirols Fasttagskompositionen ebenfalls מעמד הצרמית. In den anderen Riten war zwar weder der Name noch die organische Verbindung von Piut und poetischer Selicha üblich, jedoch wurden vor Schluß der Tefilla, vor אר״א מחיל לעוניותינו ebenfalls Selichot eingefügt und dabei das Sündenbekenntnis vorweggenommen (oben S. 152).

8. In allen erwähnten Fällen handelte es sich um Fasttage, und die Selicha fiel nicht aus ihrem gewohnten Rahmen, sie wurde innerhalb oder unmittelbar nach der Tefilla vorgetragen. Eine neue Art von Selicha kam für die Zeit, die dem Versöhnungstage vorausgeht, auf. Zunächst für die Bußtage (oben S. 148), die schon früh vielfach als Fasttage begangen wurden. An einigen von ihnen jedoch, am Neu-

jahrsfeste und am Sabbat, mußte das Fasten unterlassen werden, da fasteten die Frommen zum Ersatz bereits v i e r Tage v o r dem Neujahrsfeste. Mit der Zeit wurde die Zahl der Tage noch erweitert, es gab Leute, die bereits am 1. Elul mit dem Fasten begannen, d. h. vierzig Tage vor dem Versöhnungstage, entsprechend der Zeit, die Mose vor dem Empfange der zweiten steinernen Tafeln und der Offenbarung der dreizehn Eigenschaften auf dem Sinai zuzubringen hatte (Dt. 10 10). An sämtlichen Tagen nun, die in einer Gegend als Fasttage bestimmt waren, wurden auch die Bußgebete verrichtet, סליחות וידברי תחנה ובקשה; da die zuletztgenannten in die Zeit fallen, die vorzugsweise für die Sündenvergebung bestimmt ist, nannte man sie die Selichatage (ימי סליחות) schlechthin. Ihre Zahl ist in den einzelnen Ländern verschieden; es gibt noch heute Gegenden, in denen am 1. Elul mit den Selichot begonnen wird, hierzulande werden sie am Sonntag vor dem Neujahrsfeste, bezw., wenn dies auf Montag oder Dienstag trifft, schon am Sonntag vorher aufgenommen, so daß, da die Sabbate ausfallen, vor dem Neujahrsfeste vier bis höchstens neun, nach ihm sechs Tage in Frage kommen. An den „Selichatagen" beginnen die Gebete vor Tagesanbruch (משכימין לסליחות), hier und da sogar schon zu Mitternacht, man nannte sie daher אשמורות oder לילי אשמורות. Wie die Fasttagskompositionen führen sie auch den Titel מעמד. Das Fasten galt nicht als allgemein verbindlich. Die Selichaordnung ist an diesen Tagen unabhängig vom Fasten, sie konnte auch nicht in die Tefilla eingefügt werden, denn der Gottesdienst wurde des Nachts, ohne Verbindung mit einem der täglichen Gebete, gehalten. Die Selichot sind daher an diesen Tagen anders eingeleitet wie an Fasttagen, sie beginnen an ihnen nicht, wie an den Fasttagen, mit סלח נא, sondern mit Ps. 145, mit אשרי, sowie mit einer langen Versgruppe לך ד׳ הצדקה und gehen erst dann auf אל ארך אפים über. Gerade für diese Selichatage bis zum Versöhnungstage einschließlich — bei Amr. sind auch die beiden Neujahrsnächte mit Selicha-Gottesdienst bedacht — ist die Zahl der poetischen Selichas ziemlich groß, weit größer als für die Fasttage. Alle Riten besitzen ein reiches Material von (poetischen) Selichas für diese Tage, welches genügt, um Wiederholungen unnötig zu machen; das Machsor Tripolis besitzt sogar für d r e i u n d z w a n z i g Tage im Elul Selichas von der Hand e i n e s Dichters, Isaak ibn Gajjat. Besonders wurden die erste Nacht und der Rüsttag zum Neujahrsfest ausgezeichnet, am Rüsttage zum Versöhnungsfeste

hingegen wurde mit Rücksicht auf die zahlreichen Gebete des folgenden Tages ihre Zahl beschränkt, indes sind die Bräuche da nach Ländern und Gemeinden sehr verschieden. Die Auswahl der poetischen Selichas war völlig frei und willkürlich, nicht einmal an diejenigen Regeln gebunden, die für Inhalt oder Reihenfolge der Piutim maßgebend waren, darum ist die Verschiedenheit der Riten in bezug auf die Selichasammlungen noch größer als in den Piutim.

Wie unter den Piutim, so gibt es auch unter den Selichas besondere Gruppen, deren Namen vom Inhalt, von ihrer äußeren Form oder ihrer Stellung unter den Gebeten hergenommen sind.

A. Nach der Stellung heißen a) die zuerst eingeschalteten poetischen Selichas פתיחה, Eröffnung; bei Amr. heißt die meist kurze Einleitungsselicha גמר. b) Die letzten heißen bei Amr. מירשב, weil sie an das Tachanun, bei dem der Vorbeter sitzt, anschließen; in It. begegnen wir der Bezeichnung תחנה מירשבת.

B. Nach der poetischen Form unterscheiden wir:

a) פזמון, die mit einem Refrain versehene Selicha (oben S. 208), wobei der Refrain sowohl aus einer ganzen Strophe wie aus einer Zeile bestehen kann. In der deutschen Selichasammlung ist der Pismon in der Regel die letzte der poetischen Selichas oder wenigstens die letzte vor einem zweiten ויאמר ד׳ סלחתי כדברך. Im Orient hieß auch der Refrain als solcher פזמון, in Amr. häufig abgekürzt פז׳.

b) מסתאגיב. Die aus dem Arabischen stammende Bezeichnung bedeutet das wiederkehrende, scil. Reimwort. Dem Gedichte ist ein Bibelwort, ein ganzer Vers oder nur ein Teil, vorangeschickt (in der Regel ein Vers aus der nächsten Gruppe), mit dem die Strophenschlüsse das letzte Wort oder ein darauf reimendes gemeinsam haben. Diese Dichtungen finden sich nur bei spanischen Dichtern.

c) שנויה und d) שלישיה sind Bezeichnungen für zwei- bezw. dreizeilige poetische Selichas.

e) שלמיניות, vollständige, heißen vierzeilige Selichas. Die Mehrzahl der mit diesem Namen bezeichneten Selichas stammt von Salomo ha Babli in Rom; man war daher versucht, die Benennung von seinem Namen שלמה herzuleiten, jedoch fehlt es auch nicht an Vertretern dieser Gattung, die andere Namen führen.

f) חטאני Selichas mit dem Refrain חטאני צירני; ihr Inhalt handelt meist vom Martyrium des jüdischen Volkes oder auserlesenen Blutzeugen, insbesondere den „zehn Märtyrern".

C. Vom Inhalte sind folgende Namen genommen:

a) תוכחה, eine Selbstanklage, in Amr.'s Sammlung gewöhnlich die erste Selicha nach der Einleitung. Die poetische Form ist so, daß gewöhnlich, ähnlich wie beim Mustegab, ein Vers gewissermaßen als Leitmotiv vorangeht, freilich mit dem Unterschiede, daß er nicht wiederholt wird. Die spanischen Dichter haben die Tochecha dem Maamad einverleibt.

b) בקשה, Bitte, nicht immer poetisch, vielfach ausführliche Gebete in Prosa mit dem Anfange אדני oder אנא, gehört eher zum Maamad als zur Selicha.

c) גזרות, Darstellung der blutigen Verfolgungen und der freiwilligen Hinopferung des Lebens durch die Gläubigen, fast nur in Frankreich und Deutschland bearbeitet.

d) עקדה, die Erinnerung an die Opferung Isaaks. Schon in der Litanei für die Fasttage wird auf die Erhörung Abrahams am Berge Moria verwiesen. Die Selicha-Dichter haben das Thema der hingebungsvollen Opferwilligkeit von Vater und Sohn tausendfältig bearbeitet; der naheliegende Hinweis auf die täglich sich erneuernde Bereitwilligkeit der Väter und Mütter, mit ihren Kindern für Gott zu sterben, bildet den elegischen Ausgang dieser Dichtungen. Die Spanier haben auch die Akeda oft mit der Keroba verbunden und zwar meist mit dem Mechaje, in dem nach dem Herkommen vom Erzvater Isaak gehandelt wurde (oben S. 213).

e) תחנה Fürbitte, berührt die Beziehungen zwischen Gott und dem Volke Israel. Zur Wahl des Namens trug jedoch auch die Stellung der Selicha bei, die, stets in Verbindung mit dem Tachanun (oben S. 223), das den Abschluß der Bußliturgie bildet, eingeschaltet wird. In der Sammlung bei Amr. läuft sie in den Vers שוב מחרון אפך וגו׳ (Ex. 32 12) aus, der aus der Liturgie für Montag und Donnerstag bekannt ist.

f) מקדמה heißen bei Amr. einige Selichas für die Neujahrstage; es sind Einleitungsgedichte, die mit dem Zusatze למשפטרית, למלכרית, לזכרונית und לשופרות genannt werden, weil sämtliche Strophen auf זכרון מלכות, משפט, bezw. שופר reimen.

g) ידוי heißen Sündenbekenntnisse in lang ausgedehnter Prosa, gewöhnlich mit dem Anfange רבונו של עולם.

9. Eine besondere Art der elegischen Piutim mit der Schilderung von Verfolgungen und Martyrien als Inhalt sind die für den 9. Ab bestimmten קינות Klagelieder. Das Wort קינה ist biblisch,

es bezeichnet die Totenklage. Im Talmud wird קינות als Name für das biblische Buch der Klagelieder verwendet und schließlich für die poetischen Elegien, die neben diesem Buche am Fasttage der Zerstörung Jerusalems zum Vortrage gelangen. Unter den arabisch sprechenden Juden wird auch der Name אלמרתיה oder מרתיה dafür gebraucht, was wiederum in das hebräische תמרור zurückübersetzt wurde. Die ältesten Einschaltungen waren auch am 9. Ab, wie an jedem anderen Fasttage, S e l i c h a s; so berichtet Amram und noch Saadja. Aber schon vor ihrer Zeit war eine andere Art von Elegien üblich, Kerobas mit ausgedehnten Erweiterungen beim XIV. Stück der Tefilla, dessen Eulogie בונה ירושלים lautet. Es ist Kalir, dem wir den Anbau dieses Gebietes danken. Von ihm sind zwei Kerobas für den 9. Ab erhalten, von denen die eine in Rom., It., die andere in Westdeutschland Verwendung findet; zu ihnen gehört als Einlage eine große Anzahl von Kinot, in Deutschland wurden davon etwa 20 aufgenommen, in Rom. und It. finden sich noch weit mehr. Nur in Rom. und It. ist den Kinot der ursprüngliche Platz innerhalb der Keroba gewahrt geblieben, in allen anderen Riten hingegen sind sie von der Tefilla getrennt. In Germ. werden sie erst nach der Schriftvorlesung vorgetragen, in Seph. unmittelbar nach der Tefilla. Die Kinot nehmen in Seph. demnach denselben Platz ein, den auch die Selichot dort haben, tatsächlich gleicht auch ihr Beginn durchaus dem der Selichot, darin dürfte noch eine Erinnerung an die alte Zeit liegen. Die Folge der Loslösung der Kinot von der Tefilla war, daß auch für den Vorabend des 9. Ab einige eingeführt wurden.

Einer der Gründe, die für die Trennung der Kinot von der Keroba maßgebend waren, dürfte ihr zunehmender Umfang und erweiterter Inhalt gewesen sein. Der sinngemäße Inhalt der Kinot ist die Klage über die Vernichtung des Tempels, der Priester und des Kultus, über die Entweihung des Heiligtums durch die Feinde, über den Untergang der beiden Staaten Juda und Israel, über den Gegensatz zwischen der Not in der Diaspora und dem Glück in der Heimat. Es wird aber auch — wie in der Selicha — den Ursachen der Not nachgegangen und an die Sünden der Väter erinnert, an ihren Ungehorsam gegenüber allen Mahnungen der Propheten, an die Wohltaten Gottes im Verlaufe der Geschichte und an Israels Undank. Diese Themen werden in den verschiedensten Variationen behandelt, die Dichtungen laufen auf eine niederschmetternde Anklage gegen die eigene Sündhaftigkeit

hinaus, auf eine durchgehende Rechtfertigung des göttlichen Ratschlusses; an Gottes Gerechtigkeit und Liebe wird trotz aller Nöte nicht gezweifelt, darum klingen die Kinot ähnlich den prophetischen Reden in Mahnungen zur Umkehr und in Trostverheißungen, in Schilderungen des künftigen Heils aus. Die spanischen, provenzalischen und afrikanischen Dichter schildern das Leid fast durchweg nur in allgemeinen Zügen, ohne auf einzelnes näher einzugehen. Die kalirischen Poesien hingegen führen sämtliche Themen, insbesondere auch die Unterdrückungen in der Gegenwart, sehr eingehend aus. Daraus leiteten die Dichter der Folgezeit das Recht her, die Leiden, die sie miterlebten, in Klageliedern zu verewigen, die sie oder die von den Verfolgungen betroffenen Gemeinden ebenfalls für die Liturgie des 9. Ab bestimmten. Vom ersten Kreuzzuge, 1096, angefangen bis über die Zeit des schwarzen Todes hinweg (1348–49) haben allgemeine und lokale Judenmetzeleien oder Katastrophen, wie z. B. die Talmudverbrennung in Paris, den Dichtern in Deutschland und Frankreich Stoff zu Klageliedern geboten, die sofort oder später Bestandteile der Kinot-Sammlungen wurden. In Spanien waren die Martyrien nicht gleich häufig, aber auch dort wurden die schweren Verfolgungen, namentlich die von 1391, durch die Kinot verewigt. Unter den jüngeren Kinot fand besonderen Beifall Jehuda ha Levis צִיּוֹן הֲלֹא תִשְׁאֲלִי, in dem die Sehnsucht nach den heiligen Stätten, die Liebe zur zerstörten Heimat der Ahnen einen ungewöhnlich zarten und innigen Ausdruck fand. Eine große Anzahl von Nachdichtungen folgte ihr, sie alle redeten Zion direkt an und fingen mit dem Worte צִיּוֹן an, sie erhielten davon den Namen צִיּוֹנִי, צִיּוֹן und galten als wertvoller, unentbehrlicher Bestandteil in den Sammlungen aller Riten. Die Zahl der Kinot wurde mit der Zeit sehr beträchtlich, die Gemeinden füllten vielfach den ganzen Vormittag mit ihrer Rezitation aus, erst in neuerer Zeit wurde sie stark eingeschränkt, in reformierten Gemeinden bis auf eine oder zwei.

C. II. Abschnitt:

Geschichte des jüdischen Gottesdienstes.

Kap. I. Die Zeit der Stammgebete.

§ 34. Die Anfänge des regelmäßigen Gemeindegottesdienstes.

Literatur: Zunz, G. V.², S. 379 ff.; Herzfeld, S. 183 ff.; Graetz, Geschichte, IIb, II. Aufl., S. 186 ff.; Duschak, S. 183 ff.; Kohler K., Über die Ursprünge und Grundformen der synagogalen Liturgie *MS* XXXVII. 1893, S. 441 ff., 489 ff.; *J.E.* Art. Liturgy VIII, 132 ff.

1. Die Geschichte des Gottesdienstes wird durch die Geschichte der religiösen Ideen bestimmt; was im religiösen Denken im Vordergrunde steht, strebt danach, sich auch im Gottesdienste durchzusetzen. Das gelingt freilich nicht restlos. Auch in der Religion ist die Entwicklung eine allmähliche, niemals eine sprunghafte, die alten, durch die Tradition geheiligten Einrichtungen oder Gebete lassen sich nicht vollständig verdrängen; der Kampf endet daher in den meisten Fällen damit, daß das Neue mit dem Alten verschmolzen wird. Soweit wir die Entwicklung zu übersehen vermögen, hat sie sich in der Weise vollzogen, daß der ursprüngliche Kern des Gottesdienstes stets erhalten geblieben ist, die ältesten Bestandteile sind noch heute darin vorhanden wie bei seinem ersten Anfang. Die Art und Weise jedoch, wie der Gottesdienst vollzogen wurde, die Einflüsse, die sich seiner zu bemächtigen suchten, die Hüllen, mit denen der Kern umgeben wurde, sind nicht immer dieselben geblieben, haben mit der Zeit und mit der Umgebung gewechselt. Die drei Perioden, in die wir die Geschichte des Gottesdienstes geteilt haben (§ 5, S. 13), nahmen nicht alle dieselbe Stellung zur Frage der Veränderung des Gottesdienstes ein. Die erste und die dritte zeigen mehr Selbständigkeit als die zweite.

Auch sie stand nicht ohne eigenes Urteil und ohne eigene Wünsche dem übernommenen Gottesdienste gegenüber, aber die Kritik bezog sich auf den Fiat, auf die jüngeren Zusätze zum Gebete, die als solche bekannt und darum leicht zu verändern oder zu beseitigen waren, die Zweifel wagten sich nicht an die Stammgebete heran, sie wurden bis auf geringfügige Veränderungen, die die Zeit von selber brachte, in ihrer überkommenen Form belassen. Hingegen haben die beiden anderen Perioden mit ihren Angriffen auch vor den Stammgebeten nicht Halt gemacht. Die Zeit, die sie geschaffen hatte, hielt sich auch für berechtigt, frei mit ihnen umzugehen, freilich mit der Einschränkung, daß sie Überlieferungen aus einer Vergangenheit, die auch für sie schon die graue Vorzeit darstellte, hohe Verehrung entgegenbrachte. Anders die Neuzeit, der die Kritik das Gepräge gibt, die, wie auf jedem Gebiete menschlichen Wissens und Handelns, auch dem Gottesdienste gegenüber ihre Selbständigkeit uneingeschränkt gewahrt hat und weder durch das Alter der Tradition noch durch die Bedeutung der ihr vererbten Gedanken sich von der Betätigung ihres Urteils zurückhalten ließ.

2. Es ist nicht leicht, die Entwicklung des Gottesdienstes im einzelnen zu verfolgen, die Änderungen sind vielfach vorhanden, ehe die Quellen ihrer Erwähnung tun; es verhält sich meist so, daß die Literatur ihrer erst gedenkt, nachdem sie längst in Kraft getreten sind. Für die älteste Zeit kommt als Erschwerung hinzu, daß wir keine unmittelbaren, zeitgenössischen Quellen besitzen. Wo die literarischen Berichte über den Gottesdienst beginnen, steht er bereits fertig da, aus jenen Jahrhunderten, in denen seine Anfänge und die ersten Stufen seiner Entwicklung liegen, ist kein Zeuge vorhanden, die Überlieferung ist im Sinne der späteren Geschlechter wiedergegeben und stellt häufig Einrichtungen der Vorzeit so dar, wie sie selbst sie kannte, ohne des einst vorhandenen Gegensatzes und der Zwischenstufen zu gedenken.

Die Untersuchung hat von der Entstehung der Synagoge auszugehen und ihren Ursprung zu erforschen. Daß sie eine bis dahin nirgends gekannte Einrichtung gewesen ist, daß sie eine neue Art der Gottesverehrung eingeleitet hat, ist zweifellos, aber zu welcher Zeit und aus welchem Anlasse sie ins Leben gerufen worden ist, darüber sind historisch beglaubigte Daten nicht mehr zu ermitteln. Ihre Begründung bezeichnet einen der wichtigsten Fortschritte im

Werden der Religionen; es war das erste Mal in der Geschichte der Menschheit, daß regelmäßige gottesdienstliche Versammlungen an Stätten gehalten wurden, die keine andere Weihe hatten als diejenige, welche die Vereinigungen der Gläubigen ihr gaben, es war ein Gottesdienst, der sich von den bis dahin bei allen Völkern üblichen Bräuchen befreite, auf alle materiellen Beigaben, wie Opfer und sonstige Darbietungen, auf die Vertretung durch Priester verzichtete und den Menschen mit seinem Gemütsleben in den Mittelpunkt der Gottesverehrung stellte. Es ist derjenige Gottesdienst, dessen Formen in den europäischen Religionen herrschend geworden und darum der Kulturmenschheit so vertraut sind.

Wie alle alten Völker hat auch das jüdische den Kultus mit dem Opferdienste begonnen, ihm allein wahre Bedeutung beigelegt. Es ist nicht daran zu zweifeln, daß bereits in der Zeit des ersten Tempels gebetet wurde, allein in welcher Weise das geschah, darüber sind wir nicht unterrichtet, und keinerlei Beweis liegt dafür vor, daß regelmäßig an allen oder wenigstens an bestimmten ausgezeichneten Tagen ein Gemeindegottesdienst stattgefunden hätte. Wie kam es nun zu dem späteren gemeinsamen Gebete, zu den ständig wiederkehrenden religiösen Versammlungen, wie kam es, daß an die Stelle des einen zentralen Heiligtums die zahllosen Anbetungsstätten, die „Heiligtümer im kleinen", getreten sind? Der Wechsel trat nicht plötzlich mit einem Male ein, jahrhundertelang bestanden beide Institutionen, der Tempel und die Synagogen, nebeneinander. Aber die Synagogen breiteten sich immer mehr aus und gewannen zusehends an Kraft und Bedeutung für das religiöse Leben, sie machten den Tempel entbehrlich, bewirkten, daß bei seinem Falle keine Lücke im religiösen Leben entstand. Wir kennen den Ausgang der Bewegung, wir kennen jedoch nicht die treibenden Kräfte, welche an ihren Anfängen wirksam gewesen sind. Versuchen wir die Entstehung der Synagoge zu ergründen, so stoßen wir auf unüberwindliche Schwierigkeiten; bei dem Mangel an direkten Nachrichten vermögen wir eine bestimmte Antwort nicht zu finden, wir sind vielmehr auf Vermutungen, auf die Kombination derjenigen Momente im Tempeldienste sowie in der Entwicklung des jüdisch-religiösen Lebens angewiesen, die für die Entstehung und erste Ausgestaltung des Gemeindegottesdienstes Bedeutung haben konnten.

3. Eines der ältesten Beispiele eines Gottesdienstes, bei dem

nicht das Opfer, sondern die Gebete im Vordergrunde standen, waren die Versammlungen an Fasttagen. Sie haben bereits in vorexilischer Zeit stattgefunden, schon damals nicht immer an der Stätte des Opferaltars; hingegen waren sie regelmäßig von Gebeten begleitet, mitunter fiel sogar das Opfer ganz weg, das Gebet füllte allein die zeremonielle Handlung aus. Die gottesdienstlichen Versammlungen an den Fasttagen mit ihren Bittgebeten sind von großem Einflusse auf die Ausgestaltung des späteren Synagogengottesdienstes gewesen. Eine Beschreibung der bei ihnen üblichen Zeremonien besitzen wir erst aus späterer Zeit, die Mischna stellt sie so dar, wie sie in der Epoche der Tannaim gehandhabt wurden, aber die meisten der dabei üblichen Formen, und gerade die wichtigsten von ihnen, stimmen mit den Erzählungen der Bibel und den Schilderungen von Fasten in den apokryphischen Büchern derart überein, daß an dem Alter der Zeremonien nicht zu zweifeln ist.

4. Die gottesdienstlichen Versammlungen an Fasttagen waren jedoch nur vorübergehende und seltene Erscheinungen, während wir nach Vorbildern für die täglichen Gottesdienste suchen. Es herrscht unter den Forschern Einigkeit darüber, daß die Anfänge solcher religiöser Versammlungen im babylonischen Exil zu suchen sind. In Babylonien fehlte es den Juden an einem gemeinsamen Mittelpunkte. Wollten sie den Zusammenhang mit der Vergangenheit aufrecht erhalten, die nationale und religiöse Eigenart bewahren, das Gemeinschaftsbewußtsein beleben und kräftigen, so blieb ihnen nur diese Möglichkeit, sich zu vereinen und diejenigen Gedanken und Empfindungen zum Ausdrucke zu bringen, die alle bewegten. Die Propheten in der Gemeinde der Exilierten haben durch das Mittel der Vorlesungen aus den heiligen Schriften, der daran geknüpften Unterweisungen durch Ermahnungs- und Trostreden das religiöse Bewußtsein gestärkt, die Wiedergeburt des Volkes vorbereitet. Besonders an den Sabbaten und den nationalen Gedenktagen versammelte sich das Volk, um den Worten der Lehrer zu lauschen. Hier liegen die Ursprünge der regelmäßigen gottesdienstlichen Versammlungen, als deren Inhalt wir in der Hauptsache Vorlesungen und Belehrungen aus der Heiligen Schrift, sowie das Aussprechen des gemeinsamen Bekenntnisses anzusehen haben. Belehrung und Bekenntnis, seine beiden ältesten Bestandteile, haben dem jüdischen Gottesdienste sein Gepräge gegeben. Es ist anzunehmen, daß nach der Rückkehr

aus dem Exil die dort begonnenen Versammlungen in der Heimat fortgesetzt wurden, daß sie auch nach der Wiederherstellung des Tempels mit seinem Opferkultus sich weiter erhielten.

5. Sogar innerhalb des Tempels zu Jerusalem machte sich der Einfluß der neuen Art des Gottesdienstes geltend. Das erste sicher nachzuweisende Beispiel eines täglichen öffentlichen Gebets stammt aus dem Tempel. Die diensttuenden Priester (אנשי משמר) unterbrachen jeden Morgen ihre Opferhandlung, um in der Quaderhalle einen Augenblick dem Gebete zu weihen (Tam. V, 1). Das war ein Gottesdienst, dem alles Priesterliche und Kultische fernblieb. Im Tempel mit seinem vorgeschriebenen Opferritual und Levitengesang war das gemeinsame Gebet nicht vorgesehen und, selbst nachdem es eingeführt war, blieb es mit dem Kultus nur in losem Zusammenhange. Den Priestern war beim Gottesdienste keinerlei Funktion zugedacht, das Gebet nahm auf ihren Stand nicht Rücksicht. Die Sprache der Gebete stimmte nicht mit der des Tempelkultus überein: während in ihm die Priester sich des Aramäischen bedienten, hat sich als Sprache der Gebete das Hebräische behauptet. Der Inhalt jener täglichen Liturgie der Priester erinnert an die Bekenntnisversammlungen des Exils; die biblischen Bestandteile waren in ihr vorherrschend, es kamen einige Stellen aus dem Pentateuch zum Vortrage, die die hauptsächlichsten Lehren des Glaubens zum Ausdruck brachten, wie den Dekalog, das „Höre Israel", vielleicht auch einige Kernworte nationalen Charakters, wie die Bileam-Sprüche; die biblischen Stücke wurden durch eine Einleitung und einen Abschluß eingefaßt. Die Einleitung enthielt den Dank für die Offenbarung, als Abschluß folgte die Versicherung der Gemeinde, daß die den Vätern erteilte Offenbarung noch immer den Inhalt auch ihres Glaubens bildete (אמת ויציב, ברכת תורה oben S. 25). Wenn ferner ein Gebet um gnädige Aufnahme des Opfers (עבודה) und eine Art von Priestersegen (ברכת כהנים) folgten, so haben wir hierin ein Zugeständnis an den Stand der Priester und an die Stätte ihres Gebetes zu erblicken. Das Urteil über den Ursprung der Einrichtung selbst kann dadurch nicht beeinflußt werden.

6. Die nachexilische Zeit führte eine engere Verbindung des Volkes mit dem Kultus herbei. Die Stellung des Volkes zum Tempel hatte sich im Exil gründlich gewandelt; die alte Anschauung vom Werte des Opfers an sich entsprach nicht mehr der herrschenden Richtung, der neue Geist forderte die persönliche Frömmigkeit, die

Betätigung jedes einzelnen im religiösen Leben, den „Gottesdienst im Herzen". Folgerichtig durchgeführt mußte eine solche Gesinnung zur Beseitigung der Opfer führen; wurde der Schluß auch nicht sofort gezogen, so schuf man doch Einrichtungen, die dem Volke eine stärkere Beteiligung am Kultus ermöglichten. Einzelne Fromme, solche, die in Jerusalem wohnten oder vorübergehend anwesend waren, nahmen am täglichen Opfer teil, wohnten dem Segen bei, den die Priester, auf den Stufen der Tempelhalle stehend, über das Volk sprachen, warfen sich zum Gebet nieder und sandten ihre Bitten zum Himmel empor. Sie lauschten dem Gesange der Leviten, der, wie die Chronik beweist, im zweiten Tempel hohes Ansehen genoß. Die Psalmen, das Gesangbuch jener Epoche, wurden von den Tempelsängern vorgetragen; die Gemeinde aber beteiligte sich daran, indem sie mit Amen, Halleluja oder mit größeren Refrains (הודו לה' כי לעולם חסדו I. Chron. 16 41, eine ähnliche Bedeutung haben auch die Doxologien am Schlusse der Psalmenbücher) einfiel. Auf solche Weise wurden die Psalmen geradezu zu Gemeindeliedern, gewannen sie eine außerordentliche Beliebtheit und Verbreitung. So erklärt sich ihr ungeheurer Einfluß auf die Liturgie und die Frömmigkeit aller Zeiten.

Zur Sicherstellung der Beteiligung des Volkes am Opfer wurde die Institution der M a a m a d o t , der Standmannschaften, ins Leben gerufen. Um das Opfer als Leistung der Gemeinde zu kennzeichnen, sollte es in Gegenwart und unter Teilnahme der Gemeinde dargebracht werden. Da unmöglich das ganze Volk ständig in Jerusalem den Opfern beizuwohnen in der Lage war, wurde es durch die „Propheten in Jerusalem" ebenso wie die Priester und Leviten in vierundzwanzig Bezirke (משמרות) geteilt; jeder von ihnen entsandte abwechselnd eine Woche im Halbjahr eine Abordnung nach Jerusalem, die dort beim Opfer „dabeistand" (עמד על גביו), wovon sie den Namen מעמד, עמיד (Standmannschaft) trug. An jedem Tage ihrer Dienstwoche hielten die Vertreter des Volkes viermal täglich (שחרית, מיסב, מנחה, נעילת שערים) Gottesdienst mit Gebet und Schriftvorlesung. Die Zuhausegebliebenen veranstalteten während ihrer Dienstwoche täglich Versammlungen zu gleichem Zwecke (Taan. II). Die Einrichtung der Maamadot hat bewirkt, daß zum ersten Male im g a n z e n L a n d e ein, wenngleich in großen Abständen, so doch r e g e l m ä ß i g wiederkehrender, auch an W o c h e n t a g e n stattfindender Gottesdienst geschaffen wurde.

Wie kam man auf vier verschiedene Gebete? Von den zwei täglichen Opfern wurde das eine am Morgen, das andere in alter Zeit kurz vor Einbruch der Nacht dargebracht, jedoch später auf die früheren Nachmittagsstunden ($2^1/_2$ Nachmittag) verlegt (Pes. V, 1). Aus der Beobachtung des Standes der Sonne, ihres Auf- und Unterganges sowie ihres Höhepunktes, ergaben sich wiederum drei Gebetszeiten, morgens, mittags und abends, wie wir sie Ps. 55 18 finden ערב ובקר וצהרים; sie sind als ständiger Brauch eines Frommen wie Daniel (6 11) genannt, und noch der berühmte Agadist R. Samuel b. Nachmani, gegen Ende des dritten Jahrhunderts, sieht sie als den ursprünglichen Anlaß zur Einsetzung der drei zu seiner Zeit üblichen täglichen Gebete an (j. Ber. IV, 1, f. 7 a). Die vier Gebetszeiten der Maamadot gingen aus einer Verbindung dieser beiden Reihen hervor. Am Morgen, שחרית, trafen Opfer und Gebet zusammen, aus dem Mittagsgebete entstand das Musaf, מוסף; am Nachmittage traf ursprünglich das zweite Opfer בין הערבים mit dem Nachtgebete zusammen, nach der Verlegung des Opfers jedoch wurden daraus zwei Gebete, das eine, welches dem Opfer voraufging, um die neunte Stunde (Akt. 3 1) מנחה, das andere am Abend zur Zeit des Schließens der Tempeltore נעילת שערים, kurz נעילה genannt.

Wie die Liturgie der Maamadot beschaffen war, darüber sind wir nicht unterrichtet. Nur soviel wird überliefert, daß am Morgen und zu Musaf je zwei Abschnitte aus der Schöpfungsgeschichte vorgelesen, daß am Nachmittage dieselben Stücke auswendig wiederholt wurden (Taan. IV). Aus der Verschiedenheit des Verfahrens sieht man, daß die Anordnungen nicht alle aus derselben Zeit stammen, sondern wechselten. Zu jedem dieser Gottesdienste gehörte auch der Priestersegen, der sich jedoch außerhalb Jerusalems nicht stets durchführen ließ, weil nicht überall Priester zugegen waren. Ob auch Psalmen in die Gebetordnung der Maamadot aufgenommen waren, ist nicht gewiß, der unmittelbare Anschluß ihrer Versammlungen an den Gesang der Leviten macht es indes wahrscheinlich, daß von Anfang an einige Psalmen dazu gehörten. Am Morgen wurden ferner die Bekenntnisstücke, der Dekalog usw. (oben S. 236) vorgetragen. Endlich ist es sehr wahrscheinlich, daß in allen vier Andachten auch Bittgebete vorkamen. Wir wissen, daß die Bezirke bei eintretenden Notständen den Blick auf ihre Vertreter in Jerusalem richteten, daß sie ihre Fürbitte in Anspruch nahmen (b. Taan. 22 b). Was bei großen

Fährnissen das Fasten und Beten der ganzen Gemeinde leistete, das sollten in solchen Fällen die Bitten der Maamadot erwirken. Man mag überhaupt die frommen Männer, die als Abgeordnete der Gemeinde am Opfer teilnahmen, als die geeigneten Vertreter der Fürbitte betrachtet haben und so dürfte es dazu gekommen sein, daß in das Gebet der Maamadot Bitten aufgenommen wurden. Zuerst mögen solche den Inhalt des Musaf gebildet haben, desjenigen Gebetes, das der Fastenliturgie entsprach und nachgebildet war, dann aber wurden sie auch in die anderen Gebete übertragen. Wie die Bitten gestaltet waren, darf man aus der Form der Gebete in den Büchern Esra und Daniel schließen, die eine auffallende Ähnlichkeit im Aufbau zeigen; nach ihrer Analogie dürfen wir erwarten, daß sie mit einem Hymnus begannen, und daß dem Vortrage der Bitten das Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit voranging.

7. Alle hier erwähnten Einrichtungen trugen zum Material für den Synagogengottesdienst bei; den exilischen Versammlungen entnahm er die Vorlesung und Erläuterung der Heiligen Schrift, der Priesterliturgie das Bekenntnis und den Segen, dem Levitengesang die Psalmen, den Andachten der Maamadot die Bitten. Die wertvollste Anregung boten die Maamadot, weil durch sie zuerst der Gottesdienst an alle Orte übertragen und mit Regelmäßigkeit an sämtlichen Tagen der Woche innegehalten wurde.

Es bedurfte sicherlich geraumer Zeit, ehe eine derartige neue Schöpfung sich zu verbreiten und durchzusetzen vermochte. Die Schwierigkeiten, die die Gemeinde des zweiten Tempels in den ersten Jahrzehnten zu überwinden hatte, die inneren Zwistigkeiten und die Störungen von außen waren der Durchführung dieser Maßnahmen nicht günstig; wir gehen daher in der Annahme, daß sie zunächst nur wenig Kraft und Festigkeit besaßen, wahrscheinlich nicht fehl. Solche erhielten sie erst, als Esra und Nehemia Sicherheit in das staatliche Leben, Ordnung in die religiösen Institutionen brachten. In Babylonien waren die im Exil begonnenen Versammlungen fortgesetzt worden. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sie durch Esra, der die Vertrautheit mit der Heiligen Schrift und die Befolgung ihrer Gesetze zum Mittelpunkte des religiösen Lebens machte, auch in Palästina neu belebt, zu regelmäßig innegehaltenen Veranstaltungen erhoben wurden. Erst nach seinem und Nehemias Eingreifen dürfen wir erwarten, daß die Maamadot mit Pünktlichkeit stattgefunden

haben, erst danach wird mit der Zeit ein täglicher Gottesdienst mit festen Formen sich gebildet haben. Die jüdische Tradition leitet die Grundformen der Gebete von den Männern der großen Versammlung her, ihnen schreibt sie die Schöpfung der Lob- und Bittgebete, der Benediktionen für den Eingang und Ausgang der Feste zu אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות יתפלות קדושיות והבדלות (b. Ber. 33 a). Diese Überlieferung ruht auf gutem Grunde, in den Jahrhunderten zwischen Esra und der syrischen Bedrängnis ist der Gemeindegottesdienst geschaffen und verbreitet worden, nicht auf einmal, aber allmählich durch Ausbau und weitere Entfaltung der vorhandenen Einrichtungen.

8. Die Versammlungen an Sabbaten und Festtagen waren seit langer Zeit üblich, an den Wochentagen fanden sie zunächst nur zweimal jährlich, in der Maamadwoche, statt, von da aus aber konnte leicht dazu übergegangen werden, ständig, auch wenn der Bezirk nicht an der Reihe war, Gebetversammlungen zu halten. Unabhängig von den öffentlichen Gebetszeiten bestanden die häuslichen Andachten fort, die viele Fromme am Morgen und am Abend hielten. Je mehr die jüdische Frömmigkeit sich vertiefte, desto größer wurde das Bedürfnis nach dem gemeinsamen Gottesdienste. Es war nicht allein die Entfernung von der Stätte des Opferkultus, sondern in erster Reihe das Verlangen nach geistiger Anbetung und nach Erbauung, das den täglichen Gottesdienst der Synagogen ins Leben gerufen hat. Innerhalb des Tempels zu Jerusalem, wo ständig der Maamad sich vereinigte, war ja täglich, ohne Ausnahme, Gottesdienst. Aber auch in der Provinz hat die durch die Maamadwoche und die Sitte der häuslichen Andachten entstandene Gewohnheit allmählich bewirkt, daß der Gottesdienst an jedem Tage ohne Unterschied gehalten wurde. In demselben Umfange wie beim Maamad ließ er sich freilich, wenn er nicht alle Erwerbstätigkeit lahmlegen sollte, nicht durchführen. Die dem Tempel eigentümlichen Gebete, Musaf und Neila, fielen aus, nur am Morgen und gegen Abend, vor Beginn und nach Schluß der Arbeitszeit, wurde öffentlich gebetet; daneben erhielt sich das alte Nachtgebet als häusliche Andacht, bis es später als ערבית das dritte tägliche Gebet wurde. Musaf wurde nur an ausgezeichneten Tagen, an Sabbaten, Festen sowie an denjenigen Halbfesten, an denen ein Musafopfer geboten war, beibehalten, Neila an den öffentlichen Fasttagen, später sogar nur am Versöhnungstage. Im Inhalte

des Gottesdienstes mußte ebenfalls manche Änderung eintreten, so fiel zugunsten der Kürze die tägliche Vorlesung aus der Tora fort, sie wurde für die feierlichen Tage vorbehalten. An den Wochentagen hingegen wurden nur die Markttage (ימי הכנסה) mit Vorlesungen bedacht, weil an ihnen die Landbewohner in die Stadt kamen; sie hatten zu Hause keinen gemeinsamen Gottesdienst, an den Festtagen vermochten sie nicht, in die Stadt zu kommen, und sollten dennoch von den Segnungen der Schriftvorlesung nicht ausgeschlossen bleiben.

War erst der Gottesdienst zu einer ständigen Einrichtung geworden, so konnte die Entstehung einer Gebetordnung nicht ausbleiben. Es ist schwer denkbar, daß ein einzelner täglich betet, ohne sich zu wiederholen, ohne daß mit der Zeit sein Gebet ein festes Gefüge erhält, und es ist geradezu ausgeschlossen, daß eine Gesamtheit sich in regelmäßigen Abständen zu einem Gottesdienste vereinigt, ohne daß bestimmte Formen sich herausbilden, die dann stets wiederkehren. Halten wir uns gegenwärtig, daß der Gottesdienst allen Gemeinden im Lande und einer weitausgedehnten, von Jahr zu Jahr wachsenden Diaspora dienen sollte, die religiöse Einheit konnte nur durch die Gleichheit der gottesdienstlichen Veranstaltungen aufrecht erhalten werden, es mußten feste Formen dafür geschaffen werden.

9. Wie das im einzelnen geschehen ist und durch wen, darüber schweigt die Überlieferung, sie faßt, wie bemerkt, die Behörden, denen die erste Ausbildung der Formen des Synagogengottesdienstes zu danken ist, unter dem Namen der Männer der großen Versammlung zusammen. Sie sind es, welche der Belehrung und dem Bekenntnis das G e b e t im engeren Sinne hinzugefügt, die uns vertrauten Formen des Gebetes, Lob- und Bittgebete, geschaffen haben. Auf sie geht die Stilisierung der Grundform aller Gebete zurück, der ברכה. Die direkte Anrede Gottes ברוך אתה ד׳, die sich in der Bibel mit Ausnahme von Ps. 119 12 und I. Chron. 29 12 auch in den jüngsten Büchern noch nicht findet, ein deutlicher Ausdruck eines stark ausgeprägten religiösen Individualismus, ist durch sie die Grundlage aller Gebete geworden. Die Lobpreisung, der Hymnus wird und bleibt die Form, in der die Gemeinde mit ihrem Gotte Zwiesprache hält, selbst wo sie Bitten vorträgt, klingen sie in die Benedeiung aus. Auch die erste Gebet o r d n u n g gehört in jene Zeit. Sie bestand aus zwei Teilen, aus Bekenntnis und Gebet. Das gemeinsame Bekenntnis hatten bereits die ältesten gottesdienstlichen Versammlungen, es fand seinen

Ausdruck in der Rezitation von Schriftstellen; daß sie sämtlich dem Pentateuch entnommen waren, weist darauf hin, daß sie in einer Zeit vereinigt wurden, wo noch kein anderer Teil der Heiligen Schrift kanonische Geltung hatte. Sie haben sich nicht alle in der Liturgie erhalten, der Dekalog z. B. ist in der Zeit des Urchristentums aus polemischen Gründen wieder beseitigt worden (b. Ber. 12 a, j. I 8, f. 3 c); daß er aber einst zur täglichen Liturgie gehörte, zeigt die erwähnte Priesterliturgie (S. 236), zeigt der Zusatz der LXX vor Dt. 64, zeigt endlich der vor einem Jahrzehnte aufgefundene Papyrus Nash. Andererseits gehören auch nicht alle drei biblischen Stücke, die heute darin sind, zum ursprünglichen Bestande, zumindest das dritte ist erst in einem etwas späteren Stadium aufgenommen worden (oben S. 24). Die Bekenntnisstücke waren von hymnischen Gebeten, von ברכות, eingeschlossen, ganz so wie es bei der Liturgie der Priester erwähnt wurde, die selbst schon unter dem Einflusse der Großen Versammlung stand. Dazu traten einige gemeinsame Bitten תפלות, sie waren ein jüngerer Bestandteil der Liturgie und wurden als solcher stets angesehen, das Schma galt als biblische Einrichtung, die Tefilla nicht. Den Bekenntnisvereinigungen waren die Bitten noch nicht bekannt, dort folgte auf den Gemeindegottesdienst ein stilles Gebet, für das weder Form noch Inhalt vorgeschrieben war. Es blieb ganz dem Belieben, der Stimmung der Betenden überlassen; es war eine private Andacht innerhalb der öffentlichen, in ihr konnte jeder seine persönlichen Anliegen vortragen. Die alten Quellen nennen das Einzelgebet דברים, späterhin hat es in Anlehnung an einen biblischen Ausdruck die Bezeichnung תחנה, תחנונים erhalten (ob. S. 74). Bei den öffentlichen Gottesdiensten finden wir Bitten zuerst unter den Gebeten an Fasttagen, von dort her kamen sie zu den Maamadot, von da schließlich als תפלה in das tägliche Gebet der Gemeinde. Der Aufbau der Tefilla, hymnische Einleitung, Bitten, Dank lehnt sich unverkennbar an biblische Muster an, ihre Entstehungszeit kann nicht allzufern von der biblischen Epoche gelegen haben. Der Inhalt der Bitten war zunächst ein ganz allgemeiner. Wie die Bitten der jüngsten biblischen Bücher nahmen sie aller Wahrscheinlichkeit nach von der Sündhaftigkeit des Menschen ihren Ausgangspunkt; auch die Güter, die erfleht wurden, waren nur solche, die für jeden Menschen unentbehrlich sind und darum jedermann in der Gemeinde gleich am Herzen liegen. Dazu gehörten auch einige Anliegen der Gesamt-

heit, so z. B. die Bitte für Jerusalem und den Tempel, schon früh aber auch, wie wir aus den biblischen Apokryphen lernen, die Bitte um Vereinigung aller Glieder des weithin zerstreuten Volkes. Daß das Gebet durch die Berufung auf den mit den Vätern geschlossenen Bund eingeleitet wird, findet seine Erklärung durch jüngere biblische und apokryphische Gebete. Das zeugt von einem festen, seiner selbst noch sicheren Glauben an den Schutz und die Gnade Gottes, wie ihn spätere Zeiten nicht immer hatten. Auch das Bekenntnis der Sündhaftigkeit geht aus einem durchaus gesunden Bewußtsein hervor und ist frei von den selbstquälerischen Anklagen der Epoche vor dem Untergange des Staates. Jeder Gottesdienst sollte ferner vom Priestersegen begleitet sein; daß er sich nicht überall durchführen ließ, wurde oben erwähnt, und am Nachmittage wurde er bereits in recht früher Zeit aufgehoben (b. Taan. 26 b).

Die Einrichtungen der Männer der großen Versammlung bezogen sich lediglich auf die Anordnung und auf den Inhalt der Gebete, nicht auf ihren Wortlaut. Dieser war nicht festgelegt und vorgeschrieben, sondern der augenblicklichen Eingebung überlassen; es war freilich unausbleiblich, daß mit der Zeit für Einzelheiten gewisse Formeln entstanden (מטבע של ברכה, טיפס ברכות), im Buche Daniel merkt man bereits den Einfluß der Liturgie auf die Fassung religiöser Gedanken. Die Gebete der alten Zeit waren an Ausdehnung kurz, im Stile einfach, im Ausdruck schlicht, urwüchsige Kraft des Glaubens und Empfindens vermittelte stets im rechten Augenblicke die Fähigkeit, in wenigen Worten viel zu sagen, aus den vertrauten Sätzen der Heiligen Schrift floß der Wortschatz wie von selbst zu.

Die Gebete waren so einfach, von so allgemein gültigen Gedanken, daß sie für alle Tage des Jahres ohne Unterschied dienen konnten. Es ist kaum anzunehmen, daß es besondere Formeln für Sabbate und Feste gab, der Kern des Gebetes, das Bekenntnis mit den es einschließenden Benediktionen, die einleitenden und abschließenden Stücke der Tefilla sind noch heute an allen Tagen des Jahres die gleichen. Die Besonderheit des Gottesdienstes an Sabbaten und Feiertagen bildete die Vorlesung und Erklärung der Bibel, sie nahm auch den größten Teil der Zeit in Anspruch. Der Sabbat wurde ferner bei seinem Kommen und Scheiden durch häusliche Feiern der religiösen Genossenschaften begrüßt, die hierfür eingeführten Formeln (קדושות, יהבדלות) gehören ebenfalls zu den Schöpfungen der Großen Versamm-

lung (oben S. 240). An den Feiertagen waren solche Veranstaltungen nicht üblich, dafür aber erfolgte an den Wallfahrtsfesten die Pilgerfahrt nach Jerusalem, am Versöhnungstage wurde des vom Hohenpriester vollzogenen Kultus gedacht.

10. Wie lange Zeit dazu erforderlich gewesen sein mag, bis der regelmäßige tägliche Gottesdienst sich überall verbreitet hat, darüber sind wir nicht unterrichtet. Auffallend genug ist es, daß in den Makkabäerbüchern bei den Klagen über die Verbote religiöser Veranstaltungen und Zeremonien des Gottesdienstes nie gedacht wurde. Dennoch weist manche Stelle in ihnen daraufhin, daß er damals bereits in den weitesten Kreisen häufig gehalten wurde. Wäre er später eingeführt worden, dann hätten die Quellen sicher nicht unterlassen, von der neuen Einrichtung ausführlicher zu sprechen. In den Parteikämpfen der späteren Zeit finden wir niemals einen Streit um den Gottesdienst als solchen oder um Einzelheiten bei seiner Ausführung. In den Büchern Sirach und Daniel sind auch unstreitig Andeutungen vorhanden, die das Bestehen des Gottesdienstes voraussetzen. Eine sichere Nachricht besitzen wir aus der Diaspora. Agatharchides von Knidos, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts schreibt, gedenkt auch des jüdischen Gottesdienstes und erwähnt, daß die Juden den ganzen Sabbat bis zum späten Abend in ihren Synagogen zubringen. Eine so lange Dauer muß die Schriftauslegung damals gehabt haben.

11. Einen bedeutsamen Wendepunkt in der Entwicklung des Gottesdienstes dürfte die makkabäische Erhebung herbeigeführt haben. Das Gebet war bereits so eingebürgert, daß man darüber reflektieren konnte, es war ein mächtiger Faktor im nationalen Leben, alle Gedanken und Gefühle, die das Volksleben stark erregten, rangen in ihm um Ausdruck. Der Erlösungsgedanke trat in den Mittelpunkt der religiösen Vorstellungen, die Sehnsucht nach Befreiung, nicht nur nach der diesseitigen von Druck und von Mißgeschick, sondern auch nach dem künftigen messianischen Heile wurde ein wirkungsvolles Element der religiösen Entwicklung. Der Auszug aus Ägypten (יציאת מצרים) ist das Ereignis, an das jene Zeit gern und häufig erinnert, die Befreiung aus jener Sklaverei (גאולה) wird das Symbol der Befreiung überhaupt, ihre Erwähnung wird ein wichtiger Bestandteil des täglichen Gebets. Die Bitten um Herbeiführung der messianischen Zeit werden in die Tefilla aufgenommen, das religiöse Leben wird mit nationalen Gedanken erfüllt.

§ 35. Der Gottesdienst in der tannaitischen Zeit.

I. Vor der Zerstörung des Tempels.

Literatur: Zunz, das.; Herzfeld, das.; Sachs M., Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, Kap. II, S. 164 ff.

1. Auf einigermaßen gesichertem Boden bewegen wir uns nicht vor der tannaitischen Zeit, in der Mischna finden wir zuerst zusammenhängende Nachrichten über Form und Inhalt des Gottesdienstes. Zwar stehen wir dann vor der Schwierigkeit, daß die Mischna, wie sie uns vorliegt, erst um das Jahr zweihundert redigiert ist, daß die vielen anonymen Sätze in ihr nicht immer genau datierbar sind, allein vielfach sind wir doch durch die parallelen Quellen über die Namen der an einer Institution beteiligten Autoritäten unterrichtet und dadurch in der Lage, die Zeit festzustellen, in der sie ins Leben tritt oder als bereits vorhanden vorausgesetzt werden muß. Für die Geschichte des Gottesdienstes ist die Mischna als eine *späte* Quelle anzusehen, selbst in ihren ältesten Teilen zeigt sie die Entwicklung in einem schon weit vorgeschrittenen Stadium, die Grundformen, der Aufbau des öffentlichen Gottesdienstes sind bereits abgeschlossen und haben im wesentlichen dieselbe Gestalt wie heute. Und doch muß eine lange und nicht immer friedliche Bewegung voraufgegangen sein, ehe es zu einer derartigen Befestigung der Einrichtungen kommen konnte. Am Beginne unserer Zeitrechnung bilden der Gottesdienst und die Hauptgebete den Gegenstand schulmäßiger Erörterung, sie haben den Charakter des Selbstverständlichen und Unbefangenen eingebüßt, die Formen sind derart eingebürgert, daß sie lehrhaft werden, ihre Berechtigung, ihre Anwendbarkeit, die Möglichkeit und Zulässigkeit von Abweichungen werden studiert, von den Theologen besprochen, sogar schon kasuistisch behandelt. Der Gottesdienst ist allgemein bekannt, zu einer so verbreiteten Sitte geworden, daß er als uralte mosaische Institution gilt, als solche sehen ihn Philo und Josephus ebensowohl an, wie die Autoritäten des Talmuds. An seiner Berechtigung und Verbindlichkeit wird auf keiner Seite gezweifelt, alle Richtungen, soweit sie sonst auch auseinandergehen, sind in diesem Punkte einig; überall wo Juden wohnen, finden auch regelmäßig gottesdienstliche Versammlungen statt.

2. In der ersten Zeit hatte sicherlich nur die Gemeinde ihre festgesetzte Gebetordnung und ihre bestimmten Gebetzeiten. Der Privatmann betete, wann sein Inneres ihn dazu trieb und was seine

Frömmigkeit ihm gerade eingab; beim öffentlichen Gottesdienste hörte er schweigend zu, er beteiligte sich nur durch die Responsen und durch das stille Gebet am Ende, wo er, wenn auch mitten in der Gemeinde, doch wiederum mit sich allein war. Nunmehr aber ist es anders geworden und gerade das bezeugt die weitgediehene Verbreitung und Anerkennung des Gottesdienstes, daß das Gebet nicht mehr ausschließlich Gemeindegebet ist, sondern daß der einzelne sich ebenfalls zu denselben Gebeten für verpflichtet hält. Die Liturgie ist zum Gemeingut geworden, ein jeder kennt und wiederholt sie täglich. Der Gottesdienst hat das gesamte Volk gewonnen, er beherrscht das ganze Leben. Nicht nur, daß zur Gebetstunde das Gotteshaus aufgesucht wird, die Handwerker und Arbeiter unterbrechen ihre Arbeit und beten (Ber. II, 4), man betet auf der Wanderschaft, manche Leute lieben es, an den Ecken, auf den Gassen zu stehen und öffentlich zu beten (Mtth. 6 5). Welch unermeßlichen Wert die tägliche Andacht, die Weihe einer Stunde am Tage, die Verbindung zwischen Irdischem und Göttlichem, die Erhebung des Alltags zum Festtage für die Entfaltung der Religiosität, für die Vertiefung der Frömmigkeit gehabt hat, kann hier nicht weiter ausgeführt werden. 2000 Jahre des religiösen Lebens im Judentum, Christentum und Islam legen ein beredtes Zeugnis dafür ab.

Die Faktoren, die auf diese Entwicklung, eine der wichtigsten in der Geschichte der Religionen, eingewirkt haben, vermögen wir nicht mehr zu ergründen. Sicherlich haben einzelne Fromme, berühmte Beter, wie der Kreisziehe Onias, wie R. Chanina b. Dosa Einfluß darauf geübt, aber es darf nicht übersehen werden, daß die gesamte Richtung der pharisäischen Frömmigkeit auf Vergeistigung der religiösen Formen, auf die Entfaltung der persönlichen Religiosität abzielte. Es gab weite Kreise und Gruppen von Frommen (חסידים הראשונים ,יתוקין), von denen berichtet wird, daß sie besonderen Wert darauf legten, frühzeitig mit dem Gebet zu beginnen und es in tiefer, weltabgekehrter Andacht zu verrichten. Ob sie aus den Kreisen der Essäer hervorgegangen waren und wie groß das Verdienst dieser Sekte um die Ausgestaltung des Gottesdienstes anzuschlagen sein mag, können wir heute nicht mehr sagen. Sehr wahrscheinlich ist es nicht, daß die Partei der Weltflucht zur Nachahmung anreizte.

3. Infolge seiner Verbreitung hat der Gottesdienst einen anderen

Charakter angenommen, die Belehrung tritt zurück, der Hauptzweck wird jetzt Gebet und Andacht. Das Bekenntnis, das שמע, wird zwar wie früher rezitiert, der ursprüngliche Sinn der Schriftstellen ist jedoch vergessen, sie werden schulmäßig ausgelegt, es wird die Pflicht des zweimaligen täglichen Gebetes, die Pflicht der Denkzeichen (מזוזת, ציצית, תפלין) daraus abgeleitet; die einen bürgern sich so ein wie das andere, sie werden beide von äußerlich gerichteten Menschen oft genug mißbraucht worden sein (Mtth. 23 5), sind aber weit häufiger eine Anregung zur geistigen Erhebung gewesen. Ebenso sind die Gebete für die Wochentage von denen der Sabbate und Feste bereits unterschieden, man ist daran, weitere kasuistische Differenzen zu erörtern und einzuführen. Die Traktate Berachot, Rosch ha Schana, Taanit, Megilla geben uns ein Bild davon, wie weit einzelne Gebete und gottesdienstliche Einrichtungen bereits einen bestimmten Charakter angenommen haben, wie weit ihre Verbreitung gediehen ist und wie die Erörterung in den Schulen betrieben wird. Eine ausführliche und erschöpfende Darstellung des Gottesdienstes wird in keiner alten Quelle geboten, seine Einrichtungen werden als allgemein bekannt und jedermann zugänglich vorausgesetzt.

4. Betrachten wir den Gottesdienst, soweit er aus der Mischna zu entnehmen ist. Er besteht aus zwei Teilen, aus Schriftvorlesung und Gebet. Das Gebet hat seinerseits zwei Hauptstücke, קריאת שמע und תפלה. Das שמע wird beim Morgen- und Abend-, die תפלה beim Morgen- und Nachmittagsgottesdienst gebetet. Zum שמע gehören die drei biblischen Abschnitte (oben S. 16), am Abend jedoch wurde der dritte fortgelassen. Im Morgengebet gehen ihm zwei Gebetstücke voraus und eines folgt (בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה), im Abendgebet sind es beidemal je zwei (בערב שתים לפניה ושתים לאחריה). Von den beiden voraufgehenden ist das eine das spezielle Morgen- oder Abendgebet, während das zweite den Dank für die Offenbarung enthält, von den nachfolgenden bringt das erste die Anerkennung des Bekenntnisses und damit ist der Dank für die Befreiung aus Ägypten verbunden. Das dem Abend eigentümliche zweite Stück jedoch (השכיבנו) bildet den Ersatz für die fortfallende תפלה, es enthält die Bitte um Gottes Schutz in der Nacht. Der Wortlaut der beiden Gebeten gemeinsamen Stücke braucht nicht verschieden gewesen zu sein, noch heute weisen sie große Ähnlichkeiten auf, die auf ursprüngliche Gleichheit schließen lassen, selbst

die einleitende Lobpreisung יוצר אור kann, da sie von Erschaffung des Lichtes und der Finsternis zugleich handelt, unterschiedslos für Morgen und Abend verwendet worden sein. Wie das Bekenntnis an allen Tagen des Jahres das gleiche ist, so war auch dieser Teil der Gebetordnung für alle Tage derselbe.

Die תפלה war das Bittgebet schlechthin, in ihr, aber auch nur in ihr, trug die Gemeinde Bitten vor. Aus wievielen Teilen sie damals bestand, ob die Einteilung überhaupt eine einheitliche war, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit sagen (oben S. 32). Wir wissen nur, wie sie gegliedert war; der Anfang war hymnisch, der mittlere Teil enthielt die Bitten, der letzte, wie man zu sagen pflegt, den Dank, in Wirklichkeit hat auch er neben dem Dank zwei Bitten, beide Reste der im Tempel beim Gebete der Priester üblichen Liturgie (oben S. 31). Der Inhalt der Bitten war neben den bereits in den Gebeten der Maamadot nachgewiesenen Gegenständen hauptsächlich nationalen Charakters, er betraf die Zukunft des Volkes, das messianische Heil. Die einleitenden und abschließenden Stücke haben bereits ihre Namen (R. h Sch. IV, 5), sie werden an allen Tagen des Jahres beibehalten und niemals verändert, die mittleren Bitten hingegen sind nur an Wochentagen im Gebrauch. Der Halbfeste wird durch eine besondere Einschaltung gedacht, an Fasttagen wird die Tefilla, wie es von Alters her üblich ist, durch eine größere Anzahl von Bitten ergänzt. An Sabbaten hingegen und an Festtagen sind die Bitten innerhalb der Tefilla auf eine einzige um rechte Weihe des Festes beschränkt, eine Ausnahme bildet das Neujahrsfest, an ihm erhält die Tefilla eine Erweiterung und hat statt der einen drei mittlere Benediktionen, am Versöhnungstage wird das Sündenbekenntnis angeschlossen. Die Schulen Hillels und Schammais sind verschiedener Meinung über das Vorgehen beim Zusammentreffen eines Sabbats mit einem Festtage, ob dann die Bitte um die Weihe der beiden Feiern vereint oder geteilt werden soll, aber über die Sieben- und Neunzahl selbst herrscht völlige Übereinstimmung, sie ist auf beiden Seiten geläufig und anerkannt, man verweist im Schulstreite auch bereits auf die langjährige Handhabung in der Praxis (Tos. Ber. III, 12 f., S. 7 10 ff.; das. R. h Sch. IV, 11, S. 214 1 ff.).

An den Festtagen, den ganzen und den mittleren, sowie am Neumondstage gibt es ferner ein Musafgebet, das ebenfalls die Tefilla verwendet; es wurde, wie es scheint, nicht überall, sondern nur in

größeren Orten mit einem Kommunalverbande (חבר עיר Ber. IV, 4), den Hauptstädten der Maamadbezirke, verrichtet, sein Wortlaut dürfte sich von dem der anderen Gebete nicht unterschieden haben. Josua b. Chananja berichtet aus seiner Jugendzeit (um 60), wie er am Hüttenfeste den Gottesdienst zum Morgen-, Musaf- und Mittagsgebet aufgesucht hat, von denen das erste nach, die beiden anderen vor den entsprechenden Opfern verrichtet wurden; zugleich ein lehrreiches Beispiel, wie Gebet und Opfer nebeneinander hergingen (Tos. Sukk. IV, 5, S. 198 16).

Wie weit auch Psalmen in die Liturgie aufgenommen waren, ist aus der Mischna nicht zu ersehen, nur von den Hallelpsalmen (oben S. 125) erfahren wir, daß sie an 18 Tagen im Jahre Verwendung fanden und zwar im Anschlusse an das Morgengebet; es gab eine eigene Benediktion, die den Vortrag der Psalmen einleitete oder abschloß (ברכת השיר).

Soweit nicht Bibelstellen zur Rezitation kamen, war von den Gebeten nur der Gedankengang fixiert, nicht der Wortlaut. Ein Bibelvers, פסיק, durfte, ohne daß er einen Zusatz erhielt, als Gebet, ברכה, nicht Verwendung finden. Die Gebete können mit ברוך anfangen oder auch nicht, die meisten haben eine abschließende Eulogie, חתם, die zugleich den Gedanken angibt, diese kann jedoch auch fehlen. Die Gebete werden vom Vorbeter von Anfang bis zu Ende laut vorgetragen, während die Gemeinde nur die Responsionen spricht. Jedes Gebet wird für sich gesondert verrichtet, es tritt auch jedesmal ein besonderer Vorbeter auf. Die Richtung bei der Tefilla war nach Osten, der Beter dem Allerheiligsten des Tempels in Jerusalem zugewandt. Am Abend fand ein Gemeindegottesdienst nicht statt. Der Gottesdienst ist im allgemeinen kurz, ein solcher von besonderer Art ist der des Versöhnungstages; da wird der ganze Tag der Gebetverrichtung geweiht, die Liturgie ist ungewöhnlich ausgedehnt, so daß ihre Länge sprichwörtlich geworden ist.

5. Zum Gottesdienste gehörte ferner die Schriftvorlesung. An den beiden Markttagen, Montag und Donnerstag, am Sabbat-Morgen und -Nachmittag, sowie an den Festen und Halbfesten wurde aus der Tora vorgelesen, an den Sabbaten und Festen außerdem aus den Propheten. Der Schriftabschnitt war an den Wochentagen, Festen und Halbfesten kurz, nur an Sabbaten länger, aber keineswegs übermäßig lang. An den Festen wurden auf sie bezügliche Abschnitte verlesen, während man an den Sabbaten schon früh dazu überging,

der Reihe nach zu lesen, ohne an einen festen Zyklus gebunden zu sein. Die Vorlesung wurde von Gemeindemitgliedern, die einander ablösten, und überall, auch in der Diaspora, wenn es irgend angängig war, in hebräischer Sprache gehalten, im Notfalle war auch die Landessprache zugelassen. An die Vorlesung schloß sich die Übertragung und Auslegung des Schriftabschnittes an. Ursprünglich waren beide aller Wahrscheinlichkeit nach identisch, die Übertragung war nicht wörtlich, sie enthielt zugleich die Auslegung, in unserer Epoche aber waren beide bereits voneinander getrennt, die Auslegung war selbstständig geworden, die Schrifterklärer hielten sich nicht mehr immer an den Wortlaut der vorgelesenen Perikope, sondern knüpften daran freie, unabhängige Betrachtungen über ein ihnen naheliegendes Thema an; Gegenstand der Erörterung waren Einzelheiten der religiösen Praxis, vornehmlich aber die Religionsanschauungen und Zukunftshoffnungen.

6. In den hellenistischen Ländern standen nach Philos Schilderung, die sich allerdings auf die Sabbate beschränkt und offenbar von dem Bestreben geleitet ist, dem Bilde einen möglichst philosophischen Anstrich zu geben, Vorlesung und Auslegung der Bibel im Vordergrunde, sie füllten den ganzen Sabbat bis zum späten Abend aus, sie machten die Synagogen zu Lehrstätten der Aufklärung und Tugend. Wie die Gebete dort beschaffen waren, wissen wir nicht, wir dürfen voraussetzen, daß zumindest die Bekenntnisstücke ebenfalls vorgetragen wurden. Von den Therapeuten hören wir, daß sie jeden Morgen und Abend ein Dankgebet für das physische und das geistige Licht an Gott richteten, daß sie am Sabbat, insbesondere aber an ihrem großen Feste, in der Nacht des siebenten Sabbats, Dankgebete, Psalmen und selbstverfaßte Hymnen sangen. Die Sprache der Diasporasynagogen war die griechische, selbst in Palästina verwendeten die Hellenisten in den Synagogen das Griechische als Gebetsprache. Der Vortrag der Gebete geschah in derselben Weise wie in Palästina, ein Vorbeter sprach sie laut, die Gemeinde verhielt sich im allgemeinen ruhig und fiel nur bei den Responsionen ein.

§ 36. Der Gottesdienst in der tannaitischen Zeit.

II. Nach der Zerstörung des Tempels.

Literatur: Herzfeld, das.; Graetz, Geschichte VI; Sachs, das.

1. Der Untergang des jüdischen Staates hat auf die Entwicklung des Gottesdienstes nicht mehr Einfluß geübt als irgend ein anderes

wichtiges Ereignis der nationalen Geschichte. Die Zerstörung des Tempels, das Aufhören des Opferkultus hatten für den Gottesdienst keineswegs eine starke Erschütterung im Gefolge, seine Stellung im religiösen Leben war schon vorher derart gefestigt, daß in keiner Weise ein bemerkenswerter Umschwung eintrat. Es ist jedoch klar, daß der Gottesdienst der Synagoge nunmehr den Mittelpunkt der gesamten Gottesverehrung bildete, daß er nicht nur in der praktischen Durchführung, sondern vor allem auch im religiösen Denken und in der Theologie eine dominierende Stellung erhielt. Bis dahin wurde nicht nur in den Synagogen, sondern auch im Tempel gebetet, viele gingen dorthin und nahmen an den Gebeten teil, von jetzt ab war die Synagoge die einzige Stätte, an der die Gemeinde ihren Gottesdienst verrichtete. Der Denkweise einer späteren Zeit gehört die Theorie an, daß die Gebete einen Ersatz für die Opfer bilden, das war eine nicht ganz sinngemäße Auffassung des Prophetenwortes ונשלמה פרים שפתינו (Hos. 14 ³), daß das Wort der Lippen die Opfertiere aufwiegen soll. Die Zeitgenossen der Tempelzerstörung dachten nicht so. Jochanan b. Sakkai erklärte bekanntlich die Werke der Nächstenliebe als Ersatz für das Opfer und von keiner Autorität der tannäischen Zeit sind die Gebete als Ersatz für das Opfer erklärt worden; man paßte die Gebetzeiten an die der Opfer an, lebte aber im übrigen der Überzeugung, daß die Einrichtung der Gebete ebenso wie die der Opfer in die graue Vorzeit zurückreiche. Der Gottesdienst hatte ja auch früher neben dem Opfer bestanden und existierte, als dieses aufgehört hatte, in seiner alten Kraft weiter. Die Gebetordnung als Ganzes konnte völlig unverändert bleiben, an den Einzelheiten der Gebete freilich mußte mancherlei umgearbeitet werden, um den neuen Verhältnissen Rechnung zu tragen. Das geschah nicht durch Beseitigung der nicht mehr zeitgemäßen Stellen, sondern durch Veränderung ihres Tenors; nach Möglichkeit wurden sie im herkömmlichen Wortlaut erhalten, nur wurden kleine Zusätze eingefügt, die den Sinn in einer Weise umbogen, daß er der neuen Lage entsprach. So wurde damals und auch später immer verfahren, wenn eingreifende Umgestaltungen sich als notwendig erwiesen, und in jener alten Zeit, die schriftlich aufgezeichnete Gebete nicht kannte, mag das die einzige Möglichkeit gewesen sein, die Kontinuität zu wahren und die Beter nicht in Verwirrung zu bringen. Es kam hinzu, daß allgemein auf die baldige Wiederherstellung des Tempels gehofft (מהרה יבנה בית המקדש) und

demnach mit der Wiederbenutzung der Gebete in der bisherigen Form gerechnet wurde.

Die Bitten um Annahme der Opfer konnten nicht in ihrem Wortlaute bestehen bleiben, an Stelle der Bitten für die Erhaltung Jerusalems traten solche für seine Wiedererbauung, das Erscheinen des Messias und die damit verknüpfte Umgestaltung aller Verhältnisse wurden noch dringlichere Angelegenheiten als vordem. Da der Gesang der Leviten verstummt war, erhielten die Psalmen in der Synagoge eine neue Heimstätte, einzelne Fromme machten sie zu Bestandteilen ihres täglichen Gebetes. Auch der Priestersegen wurde beibehalten, es wurden einige neue Bestimmungen, wie sie der veränderten Sachlage entsprachen, geschaffen und er wurde in die Tefilla aufgenommen; wo Ahroniden nicht anwesend waren, trat an die Stelle des Segens ein Ersatzgebet, innerhalb dessen der Vorbeter die Worte des Segens rezitierte (oben S. 69). Ebenso galt es, Zeremonien, die bis dahin mit dem Tempel verknüpft waren, wie Schofarblasen am Neujahrstage, Palme und Bachweide am Hüttenfeste neu zu regeln; was sich irgendwie übertragen ließ, wurde gerettet und dem Gottesdienste einverleibt.

2. Weitere Neuerungen ergaben sich aus der religiösen Bewegung jener Tage. Die Auseinandersetzung mit dem jungen Christentum ließ sich nicht länger aufschieben, die Juden-Christen besuchten nach wie vor die Synagoge, führten dort Bräuche ein, durch die sie die Beter irre machten (Meg. Ende). Ihrem Glauben an den auferstandenen Christus entsprechend, der, je länger die Bewegung dauerte, immer mehr göttliche Attribute annahm, erweiterten sie die schlichte Berachaformel in der Weise, wie wir es in den erhaltenen Resten alter christlicher Gebete häufig antreffen, die sehr nahe ans Heidnische streifen. Endlich benutzten sie, wie schon das Beispiel der Apostel zeigt, wie sich aber auch aus späteren Nachrichten ergibt, die Synagogen als günstige Gelegenheit für ihre Propaganda, sie fungierten wie die anderen Gemeindemitglieder als Vorbeter und Prediger, sie waren so in die Lage versetzt, ihren Ideen Ausdruck und weite Verbreitung zu geben. Gegen das Jahr 100 kam es zur ernstlichen Trennung, die Juden-Christen wurden aus der Synagoge verwiesen. Eine der Abwehrmaßregeln war die Einführung des Gebets gegen die Minäer ברכת המינים, das Gamliel II. in Jamnia durch Schemuel ha Katan abfassen ließ (כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינין עמד שמואל הקטן ותקנה b. Ber. 28 b). Es war der ausgesprochene Zweck dieses

Gebetes, den Juden-Christen den Aufenthalt in der Synagoge zu verleiden oder ganz unmöglich zu machen. Gerade bei diesem Gebete wurde streng darauf geachtet, daß es in korrekter Form vorgetragen, daß die Verwünschungen der Minäer nicht unterdrückt wurden; ein Christ konnte demnach nicht mehr als Vorbeter fungieren, er konnte aber auch nicht in den Reihen der Beter stehen und es mit anhören, wie eine solche Verwünschung seiner Gemeinschaft ausgesprochen und allgemein mit Amen beantwortet wurde (oben S. 37 f.). Es gibt noch eine andere Bestimmung, die ausschließlich aus der Geschichte jener Zeit befriedigend erklärt werden kann. Wofern ein Kutäer eine Beracha vorträgt, darf nur derjenige sie mit Amen beantworten, der die ganze Benediktion vernommen hat (Ber. VIII, Ende). Wenn es sich um die Samaritaner handelte, wäre eine solche Strenge unbegreiflich, denn zugegeben, daß sie das Tetragramm in ungehöriger Weise aussprachen, so genügte es, um das beurteilen zu können, die Eulogie zu hören, es wäre nicht der gesamte Wortlaut der Beracha dazu erforderlich. Sonst wird, selbst wenn man von einem Heiden eine Beracha hört, nicht untersagt, sie mit Amen zu beantworten, weshalb dann die ungewohnte Strenge gegen die Kutäer? Vergegenwärtigen wir uns jedoch die Berachaformeln der alten Christenheit wie diese *Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ ... ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας* (Did. 82) oder gar *Ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἀγέννητος καὶ ἀπρόσιτος, ... ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ σου τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ σου* und andere Gebete der Apostolischen Konstitutionen, so finden wir, daß der Anfang und der Schluß wohl völlig korrekt jüdisch sein könnten; nur in der Mitte erscheinen die anstößigen Stellen, und darum eben wurde verordnet, daß, wer Amen sagte und sich zu ihr bekannte, die ganze Benediktion gehört haben mußte. Da wir wissen, wie oft in den Handschriften מין in כותי oder ähnliche Bezeichnungen geändert wurde, werden wir auch in diesem Texte einen solchen Wechsel nicht für ausgeschlossen halten, wenn auch dadurch die Bestimmung bis zur Unverständlichkeit entstellt wurde.

Zu einer Auseinandersetzung drängte ferner das Verhältnis zu den häretischen Gnostikern. Es gab verschiedene Richtungen unter ihnen, die einen mögen diese, die anderen jene Abweichung vom Verhalten der Gesamtheit gepflegt und gefördert haben. Verpönt wurde besonders die Anschauung der Dualisten, derer, die an zwei

Gewalten glaubten, die darum gewisse Worte im Gebete ständig wiederholten (מידים מידים, שמע שמע). Andere mögen mit dem Gebete magische Vorstellungen verbunden und zu diesem Zwecke Umstellungen der Worte, sogar völlige Umkehr der Reihenfolge (למפרע) gewählt haben. Endlich gab es solche, die nur bestimmte Eigenschaften Gottes gelten ließen, die seine Güte im Gegensatz zur Allmacht betonten und auch die wahre Verehrung Gottes auf die Guten, als bildeten diese einen besonderen Orden, beschränkt wissen wollten. Alle solche Besonderheiten wurden mit mehr oder weniger Entschiedenheit zurückgewiesen, am schärfsten naturgemäß diejenigen, die gegen die Lehre von der Einheit Gottes verstießen. Ein durchschlagender Erfolg wurde nicht sofort erzielt, und manche Abweichung, die bereits im zweiten Jahrhundert als verpönt galt, treffen wir im vierten vereinzelt noch immer an.

3. Die Not der Zeit, die politische Umwälzung und die innere Gährung legten es Gamliel II. nahe, wie in vielen anderen Dingen, so auch auf dem Gebiete des Gottesdienstes, feste Ordnungen einzurichten, das, was bis dahin auf Grund der Tradition gehalten wurde, behördlich zu regeln und anzuordnen. Die zum Bekenntnis gehörigen Stücke hatten seit langer Zeit ihre Ordnung, an ihnen gab es nicht viel zu verändern, nur wurde für das Abendgebet die Erwähnung des Auszuges aus Ägypten, die ihm früher fehlte, ebenfalls vorgeschrieben. Freiheit und Willkür herrschten bis dahin in bezug auf die Tefilla. Es wurde daher auf Gamliels Veranlassung eine Redaktion (סדר) der Tefilla vorgenommen, sie war die Leistung eines sonst unbekannten Simon, dessen Gewerbe die Flachsverwertung war (שמעון התקולי הסדיר ר״ח ברכות לפני ר״ג על הסדר ביבנה b. Ber. 28 b). Die Redaktion ist nicht als eine vollständige Festlegung des Gebetes von Anfang bis zu Ende zu denken, das war um so weniger möglich, als jede beliebige Sprache für die Tefilla zugelassen wurde (Sota VII, 1). Abweichungen im Wortlaute kamen weiter vor und haben nie aufgehört, ja es wurde noch ein Jahrhundert nach Gamliel gefordert, daß der Wortlaut nicht gleichmäßig bleibe, sondern stets Neues bringe (צריך לחדש בה דבר b. Ber. 29 b). Die Redaktion bezog sich in erster Reihe auf die Eulogien (ברכות) und auf ihre Reihenfolge, aber auch die letztere galt, wenigstens in der Theorie, nicht als unverbrüchlich, sie konnte beliebig gestaltet werden (אמצעיות אין להן סדר b. Ber. 34 a). Die Hauptsache war, daß die Zahl der Eulogien abgegrenzt wurde; sie kam auf

18, und das Gebet empfing davon seinen Namen שמונה עשרה ברכות; eine solche Abgrenzung war nur dadurch zu erreichen, daß die Zusammenfassung einiger bis dahin getrennter Stücke empfohlen wurde. Die Möglichkeit, sie gesondert zu halten, wurde jedoch nicht ganz ausgeschlossen, in einem Falle wurde später in Babylonien davon Gebrauch gemacht, das Gebet erhielt eine besondere Bitte für den Messias aus dem Hause Davids als neunzehntes Stück.

Sicherlich war es schon lange vor der Redaktion Brauch gewesen, daß die Tefilla nicht nur in der Gemeinde, sondern auch von einzelnen in ihrer häuslichen Andacht gebetet wurde. Früher war darin die weitgehendste Freiheit möglich; nun aber war das Gebet ziemlich umfangreich geworden, es erhob sich die Frage, ob jedermann auf ein so ausgedehntes Gebet verpflichtet werden sollte. Im Gegensatze zu Gamliel II. waren seine Zeitgenossen hierzu nicht geneigt, ein Teil wollte das Gebet verkürzen, ein anderer die hergebrachte Freiheit in keiner Weise beschränken (b. Ber. 29 a), tatsächlich ist eine abkürzende Zusammenfassung des ganzen Gebetes oder wenigstens der mittleren Stücke (חבינני, מעין שמונה עשרה das.) im Gebrauch gewesen. Wie stand es nun beim Gemeindegottesdienste? Bis dahin hatte der Vorbeter die Tefilla laut vorgetragen, auch für ihn galt die erwähnte weitgehende Freiheit bei ihrer Fassung; nunmehr, wo er sich an eine bestimmte Reihenfolge und an vorgeschriebene Eulogien halten mußte, erhielt er, bevor er das Gebet laut vortrug, einige Zeit zur Überlegung (שליח צבור מיתקן לתפלתו). Es trat demnach im Gottesdienste eine Pause ein, in der sich der Vorbeter sein Gebet zurechtlegte. Sollten in dieser Zeit die anwesenden Gemeindemitglieder, soweit sie es verstanden, die Tefilla leise sprechen oder nicht? R. Gamliel hielt es nicht für notwendig, offenbar weil er auf das gemeinsame Gebet den Nachdruck legte, die Entscheidung jedoch fiel gegen ihn zugunsten des Einzelgebets aus, von da ab wurde die Tefilla zuerst von der Gemeinde still gesprochen, dann vom Vorbeter laut vorgetragen. Abgesehen von vorübergehenden und vereinzelten Abweichungen hat der Brauch sich bis in die Neuzeit unangetastet und unverändert erhalten.

Die Tefilla wurde Bestandteil eines jeden Gebets. Auch im Abendgebet, bei dem kein öffentlicher Gottesdienst stattfand, wurde sie für pflichtgemäß erklärt. Es kam zu einem schweren Konflikte wegen dieser Frage, der eine Spaltung im Kreise der Lehrer von Jamnia herbeizuführen drohte und Gamliel II. für einen Augenblick sein Amt kostete.

Der tiefere Sinn des Streites freilich war der, ob auch das Abendgebet einen offiziellen Charakter erhalten sollte oder nicht. In der Theorie siegte die Meinung, daß die Tefilla ein freiwilliger Zusatz in ihm wäre, in der Praxis aber blieb sie Bestandteil des Gebetes und nur dadurch von den anderen unterschieden, daß sie nicht wiederholt wurde.

Die Diktion in der Tefilla war schlicht und einfach, die Fassung der Benediktionen meist kurz, nach Möglichkeit an die Bibel angelehnt, ganze Verse waren wörtlich übernommen. Durch den häufigen Gebrauch wurde sie verbreitet und allgemein bekannt (שגגירה בפה), es gab viele, die sie ohne Hilfe des Vorbeters zu sprechen verstanden. Vom Synagogenbesuch dürfen wir uns, zumal an den Wochentagen, keine übertriebenen Vorstellungen machen: die Erwerbsverhältnisse gestatteten es nicht allzu vielen, regelmäßig daran teilzunehmen, selbst die Gelehrten waren nicht immer bereit, ihre Vorträge zu unterbrechen und sich zum Gebet zu begeben. Mit Rücksicht auf diese Schwierigkeiten durfte der Gottesdienst nicht allzu lange Zeit in Anspruch nehmen, für sich allein konnte jeder beten, solange er wollte, aber in der Gemeinde mußte darauf geachtet werden, daß sie nicht unnötig belastet wurde. Die Einbürgerung des Gebetes, auch in den Kreisen der Privaten, war eine vollständige. Was in keiner Religion bis dahin erreicht war, wurde hier durchgesetzt, der religiöse Individualismus hat einen vollständigen Sieg errungen, die persönliche Frömmigkeit hat sich derart verbreitet, daß sie späterhin sehr oft den Gemeindegottesdienst zu beeinflussen vermochte. Das alte Privatgebet, die תחנונים, דברים, blieb auch jetzt bestehen, es folgte auf die Tefilla und war derjenige Teil der Liturgie, der von allen autoritativen Verordnungen unberührt blieb. Je mehr die Liturgie nach festen Regeln eingerichtet wurde, als desto segensreicher erwies sich das Vorhandensein eines Gebets, das Sache jedes einzelnen blieb, in dem er sich frei bewegen und sein Herz ausschütten konnte, wie es ihn drängte.

4. Weitere Fortschritte macht in unserer Epoche die Differenzierung der Tefilla für die verschiedenen Zeiten, insbesondere für ausgezeichnete Wochentage. Die Unterscheidung zwischen Wochen- und Festtagsgebeten war längst erfolgt, nunmehr trat sie auch für die Wochentage selbst ein, soweit sie einen festlichen Charakter hatten, für die Neumonde sowie die beiden Dankfeste Chanukka und Purim. An den Debatten über die Gestaltung der Einschaltungen finden wir stets Autoritäten der hier behandelten Epoche beteiligt. Ebenso wenn

es sich um das besondere Gebet für die Regenzeit oder den Platz der Habdala am Sabbatausgange handelt, überall kehren dieselben Namen wieder. Wie weit auch der Festgottesdienst ausgestaltet wurde, wissen wir nicht, ein Zufall wird es kaum sein, wenn gerade R. Akiba der erste ist, von dem berichtet wird, daß er am Versöhnungsfeste den ganzen Tag über Gottesdienst hielt; vielleicht gehen schon auf jene Zeit die ersten Spuren von Darstellungen der Aboda zurück.

5. Auf dem Gebiete der Schriftvorlesung gilt es bereits als Regel, daß der Reihe nach der ganze Pentateuch vorgelesen wird, aber an eine bestimmte Zeit war die Vorlesung noch nicht gebunden, der Zyklus stand noch nicht fest. Auch über die Zahl der Personen, die an den Festen an der Vorlesung beteiligt wird, herrschen noch Meinungsverschiedenheiten. Die Schriftauslegung bildet nach wie vor einen wichtigen Bestandteil des Gottesdienstes an Sabbaten und Festen. Sie hat sich allmählich von dem Texte emanzipiert und zu freien Vorträgen entfaltet. Eine gewisse Konkurrenz erhielt sie durch die Vorträge der Gelehrten, die nicht immer in der Synagoge stattfanden und an die Schriftvorlesung nicht gebunden waren. Neue religiöse Gedanken hat jene Zeit nicht hervorgebracht. Wenn wir die Erlebnisse jener Generation uns gegenwärtig halten, so müssen wir die Festigkeit ihres Glaubens bewundern. Bei allem Schweren, das sie erfahren hatte, bei aller Not und allem Druck hat sie sich ein starkes Gottvertrauen erhalten; die Zuversicht in Gottes Gnade, die ein Erbe der Vergangenheit war, hat sich nicht verloren, die religiöse Stimmung ist nicht verdüstert oder getrübt, mit dem Gebet ist die unerschütterliche Hoffnung auf seine Erhörung verbunden.

6. Der Aufstand unter Bar Kochba und die hadrianischen Verfolgungen führten den völligen Zusammenbruch des jüdischen Gemeinwesens, die Zerstörung aller Verbände und Institutionen herbei, hatten die Verlegung des Zentrums des jüdischen Lebens aus dem Süden Palästinas nach dem Norden zur Folge. Im Zeitalter der Restauration (nach 140) galt es zunächst, die Zerstreuten zu sammeln, die alten Ordnungen wiederherzustellen. Die Männer, welche die klassische Zeit noch gekannt hatten, waren sämtlich ausgestorben, infolge der großen Erschütterung war die Tradition gelockert, in manchen Stücken unklar geworden, in anderen gänzlich in Vergessenheit geraten. Es gibt in jeder Gemeinschaft zahlreiche Institutionen, die rein gewohnheitsmäßig weitergeführt werden, ohne daß man sich

über das Verfahren bei ihnen Rechenschaft ablegt; erst wenn irgendeine Unterbrechung in ihrer regelmäßigen Übung eintritt, beginnt man über die Einzelheiten nachzudenken, die dann häufig dem Gedächtnisse entschwunden sind oder, wie sich herausstellt, sich der Anschauung nie deutlich eingeprägt haben. Nachdem die Gebetversammlungen längere Zeit verboten, die in Judäa eingeführten Bräuche vielfach gestört waren, mußte zunächst an die Wiederherstellung des alten Gottesdienstes gegangen werden. Zweifellos ereignete sich hierbei bisweilen, daß die maßgebenden Männer einseitig nur ihre persönliche Überlieferung oder Anschauung zur Richtschnur nahmen und abweichende Gewohnheiten unterdrückten, die früher voll anerkannt waren. In der Regel wurde jedoch der Tradition Rechnung getragen, weil man nur so den Gottesdienst in der rechten Art verrichten zu können glaubte.

In sehr vielen Fragen des Gottesdienstes finden wir die führenden Männer der hier behandelten Zeit mit Diskussionen beschäftigt, die einen Einblick in die neue Richtung und die neuen Schwierigkeiten gewähren. Bei den Neujahrsgebeten z. B. begegnen uns immer wieder dieselben Namen bei der Arbeit, die alte Tradition nach Möglichkeit wiederherzustellen. Die Reihenfolge der Gebete, die Herstellung der Neunzahl, die Bibelverse, die Eulogien, alles schien mit einem Male unklar; in Wirklichkeit lag es so, daß vordem mehrere Bräuche gleichberechtigt nebeneinander hergingen, während nunmehr eine einzige feststehende Ordnung gewünscht wurde. Derartige Schwierigkeiten, die bisweilen durch den Einfluß hervorragender Persönlichkeiten, bisweilen durch die Verschiedenheit der lokalen Sitten bedingt waren, mußten überwunden, entgegenstehende Anschauungen miteinander vereinigt werden. Wichtig ist, daß selbst in jenen Jahren der grausamsten Verfolgung der Geist der alte geblieben war. Von trüben Gedanken der Resignation und Verzweiflung, von einem ungesunden, selbstquälerischen Schuldbewußtsein ist nichts zu bemerken, die frühere Hoffnungsfreudigkeit besteht in der alten Kraft fort.

7. Neue Gebete sind in der Zeit kaum eingeführt worden, allenfalls wurden alte erweitert. Man sieht, daß die Zeit nicht mehr die Kraft zu eigener Betätigung in sich fühlte und sich an dem Besitze der Vergangenheit genug sein ließ. Dementsprechend wird der Kasuistik über die Gebete die peinlichste Aufmerksamkeit gewidmet. Gebetzeiten z. B. haben auch früher bestanden, nach althergebrachter

Sitte versammelte man sich zu den gewohnten Stunden im Gotteshause. Nunmehr aber wird darüber eingehend reflektiert und beraten, es werden die Anfangs- und Endstunden, zu denen jedes Gebet statthaft ist, abgegrenzt; die früheren Geschlechter gestatteten sich mehr Freiheit darin, die späteren wünschten in allen Dingen genaue Vorschriften, feste Ordnungen. Es galt allgemein als Grundsatz, daß man im Einklang mit der Tradition der Vergangenheit bleiben müßte. Da aber die Lebensverhältnisse andere geworden waren und die Beziehungen der alten Überlieferung nicht mehr immer deutlich waren, führte das vielfach zu Mißverständnissen und irrigen Bestimmungen. Der grundsätzliche Irrtum ist der, daß jede Einzelheit des Gottesdienstes als auf altüberlieferten Gesetzen beruhend gedacht wird, während in Wirklichkeit die meisten sich in freier Entwicklung herausgebildet haben. Auch Störungen, die beim Gottesdienst eintreten können, geben Anlaß zu zahlreichen Erörterungen. Dabei ist das Ziel, das offenbar den Gelehrten vorschwebt, die Einzelfälle nach Möglichkeit zu erschöpfen, in keinem Falle erreichbar. Selbst über den Umfang der Aufmerksamkeit, die dem Gebete gewidmet werden muß (כוונה), wird verhandelt. Man darf freilich nie vergessen, daß die in der Halacha niedergelegten Bestimmungen nur die äußere Korrektheit betreffen; sie sind etwa den Gebetordnungen oder Agenden unserer Tage zu vergleichen. Die innere Frömmigkeit war Sache des einzelnen, sie wurde in den hagadischen Erörterungen besprochen; dieselben Lehrer, die in der Halacha dialektisch vorgehen und das Gebet in Ketten schlagen, haben in der hagadischen Auslegung und Ermahnung ganz andere Anschauungen darüber geäußert. Es ist ein Geist tiefer Frömmigkeit und lebendiger Religiosität, den ihre Worte atmen.

Der Richtung der Zeit entsprechend werden die Besonderheiten der Gebete an ausgezeichneten Tagen behandelt, die Veränderungen, die Einschaltungen und etwa dabei mögliche Irrtümer. Die Juristen haben sich der Frage bemächtigt, sie regeln sie nach ihrer Art durch Aufstellung von Ordnungen; da nichts, was zum Gottesdienst gehört, aufgeschrieben werden darf, ist die Ausarbeitung einer Agende nicht möglich und so müssen all diese Einzelheiten der kasuistischen Diskussion unterworfen werden. Das Leben und die wirkliche Andacht blieben vom Streite der Gelehrten zunächst unberührt, es blieb innerhalb des Gottesdienstes viel Freiheit bestehen, von späteren

Zeiten jedoch wurden solche Auseinandersetzungen aufgegriffen, als maßgebend angesehen und zum kodifizierten Recht erhoben.

§ 37. Der Gottesdienst in der amoräischen Zeit.

Literatur: Zunz, das.: Graetz, Geschichte, IV[3], besonders Note 39, S 464 ff.

1. Einen wichtigen Fortschritt in der Entwicklung des Gottesdienstes brachte die amoräische Zeit. Die bereits hervorgehobene Schwierigkeit, daß in den Quellen Berichte aus langer Zeit unvermittelt nebeneinander stehen, liegt auch hier vor, denn es ist die Arbeit von drei Jahrhunderten, über die der Talmud gemeinsam berichtet, ohne daß es immer leicht ist zu unterscheiden, was einer früheren und was einer späteren Generation angehört. Die Amoräer fanden einen Stamm von Gebeten bereits vor, das Gemeindegebet war aller Orten seit langer Zeit eingeführt, die einzelnen waren daran gewöhnt, ihre Andacht regelmäßig zu halten; auf dem Boden des Bestehenden wurde nunmehr die weitere Entwicklung angebahnt. Sie vollzieht sich in Palästina und Babylonien gleichzeitig, aber nicht gleichmäßig; wie in vielen anderen Gebieten bilden sich auch in den Gebeten gewisse Unterschiede heraus, der R i t u s in Palästina wird ein anderer wie der in Babylonien.

2. Das Bestreben der Amoräer ging in erster Reihe dahin, feste Formen für den Gottesdienst zu schaffen, allgemeingültige Ordnungen einzuführen, von denen nicht abgewichen werden sollte. Das konnte am besten gelingen, wenn alle Glieder der Gemeinde am G e b e t der G e m e i n d e, am Gottesdienste in der S y n a g o g e teilnahmen. Gegenüber dem Schweigen der vorangegangenen Zeit ist es mehr als auffallend, welch hohe Bedeutung von den Amoräern dem Gottesdienste in der Gemeinde beigelegt wird. Aus der außerordentlich großen Anzahl von Aussprüchen, in denen dieser Gedanke zum Ausdruck gelangt, können hier nur einige wenige angeführt werden; am Anfange des Tr. Berachot begegnen sie uns auf jeder Seite. „Wo zehn beten", so lesen wir, „weilt Gottes Majestät unter ihnen", „Gott selbst befindet sich in der Synagoge" oder gar „das Gebet findet überhaupt nur Erhörung, wenn es in der Synagoge gesprochen wird" (b. Ber. 6 a f.). Darum wird es als sehr verdienstvoll hingestellt, die Synagoge zu besuchen, als häßlich, es zu unterlassen; die Babylonier sind berühmt und

geschätzt, weil sie des Morgens früh und des Abends spät die Synagoge aufsuchten (das. 8 a). Es fehlt auch nicht an Widerspruch gegen eine solche Bewertung. Den Gelehrten gefiel es durchaus nicht immer, daß die Unterbrechung der Lehrvorträge zugunsten des Synagogenbesuches eintreten sollte, sie erklärten, in bewußtem Gegensatze zu jener Überspannung, die vier Wände des Lehrhauses für Gott wohlgefälliger als alle Bethäuser (R. Chisda das.), und manche von ihnen verrichteten ihr Gebet dort im Lehrhause, wo sie ihre Vorträge hielten; ja es konnte sogar vorkommen, daß Gelehrte im Bethause selbst während eines Teiles des Gottesdienstes, während der Toravorlesung z. B., ihre Studien fortsetzten (das.).

Aber auch wer nicht in der Synagoge betete, sollte nach der damaligen Anschauung wenigstens zur gleichen Zeit wie die Gemeinde sein Gebet verrichten, denn das wäre die vom Psalmisten erwähnte Gnadenstunde (עת רצון). Es sei hier nur eine Erzählung angeführt, die auf die behandelten Bestrebungen ein helles Licht wirft. Wir lesen b. Ber. 7 b: R. Jizchak sprach zu R. Nachman (b. Jakob um 300): Warum kommt mein Herr nicht in die Synagoge, um zu beten? — „Ich kann es nicht". — Dann sollte er zehn Männer bei sich versammeln und beten. — „Ist mir zu beschwerlich". — Dann sollte er dem Vorbeter den Auftrag geben, ihm von der Stunde, in der die Gemeinde betete, Mitteilung zu machen! — „Ja, was soll denn das alles?" — Dem Worte R. Jochanans genügen, der im Namen Simons b. Jochai überliefert: der Psalmvers 69 14 hat folgenden Sinn: „wann ist die rechte Zeit des Wohlgefallens? in der Zeit, in der die Gemeinde betet." Das Gespräch der beiden Gelehrten ist außerordentlich lehrreich, der Eifer des einen und das Staunen des anderen sind in gleicher Weise bezeichnend, R. Nachman hat offenbar keine Ahnung von den Bestrebungen, die seinem Ausfrager eine wirkliche Herzensangelegenheit sind.

Ebenso wie die Gemeinde soll auch der einzelne danach streben, stets an demselben Platze zu beten. Das Gotteshaus ist ein „Heiligtum im Kleinen", es werden, wie wir sehen werden, eine Anzahl Forderungen an seine Lage, seine Bauart gestellt, die es dem großen Heiligtume gleichsetzen. Aber auch im eigenen Hause müssen in dem Raume, der zum Gebet verwendet wird, einige dieser Bedingungen erfüllt sein. Entsprechend der Bedeutung des Gebets muß es das erste sein, womit der Mensch seinen Tag beginnt, vorher darf weder irgend eine

Arbeit unternommen, noch irgend etwas genossen werden; die älteren Amoräer pflegten noch das Tagewerk mit dem Lehrvortrag zu beginnen, das galt den jüngeren als durchaus ungehörig (b. Ber. 14 b). Ein Gebet ist es besonders, dessen Verbindlichkeit eingeschärft wird. Das Minchagebet hatte eine recht ungünstige Stellung, außerhalb des Tempels war es schwer durchführbar; mitten am Tage gehalten, störte es den Beruf, und am Abend kollidierte es leicht mit dem Abendgebete. Es ist gar keine Frage, daß es häufig vernachlässigt wurde, es mußte daher eindringlich eingeschärft werden, „auf das Minchagebet besonders bedacht zu sein" (b. Ber. 6 b, vgl. 28 b). Auch das Abendgebet wurde zum Gemeindegebet erhoben und unmittelbar beim Einbruche der Nacht gesprochen, die Folge war, daß später das Lesen des Schma kurz vor dem Schlafengehen noch einmal angeordnet und daß auf diese Weise ein neues Nachtgebet (קריאת שמע על המטה) eingeführt wurde.

Bei der gesteigerten Bedeutung, die dem Beten beigemessen wurde, galten lange Gebete nicht als verpönt, sie wurden vielmehr als Gewähr sicherer Erhörung angesehen; besonders für Notstände, für Zeiten der Gefahr wurden Einschaltungen gestattet, selbst ihre Aufnahme innerhalb der Tefilla nicht verwehrt. Die alte Techinna bestand als Privatgebet fort, aber die Kunst, selbständig zu beten, das Vertrauen zum eigenen Gebete waren im Schwinden, man nahm zu den Mustern die Zuflucht, welche berühmte Männer darboten, ihre Privatgebete wurden der Gesamtheit überliefert und dann nachgeahmt.

3. Der Sinn der Zeit für das Gebet prägt sich in der weiteren Ausgestaltung der bereits vorhandenen Vorlagen aus, die einfachen Formeln werden ausgebaut, an Stelle der gleichmäßig wiederkehrenden Gebete treten verschiedenartige. Insbesondere in Babylonien wurde eine große Mannigfaltigkeit der gottesdienstlichen Formen und Formeln geschaffen. Die intensivere Pflege des religiösen Lebens, die Heranziehung der breiten Massen zur religiösen Betätigung vom Beginne des amoräischen Zeitalters an prägt sich auf unserm Gebiete recht deutlich aus, Mar Samuel und sein Genosse Abba Areka, als Lehrer schlechthin Rab genannt, die Begründer des Talmudstudiums in Babylonien, haben auch für den Gottesdienst Außerordentliches geleistet, fast in allen Gebeten finden wir die Spuren ihrer Tätigkeit. An der Formulierung der Beracha finden wir Rab beteiligt (b. Ber. 12 a).

Die Benediktionen vor und nach dem Schma, die ursprünglich für Morgen und Abend gleich lauten, werden variiert, von Samuel rührt אהבה רבה im Morgengebet her (b. Ber. 11 b), auf Rab geht die Unterscheidung von אמת ויציב und אמת ואמונה zurück (das. 12 b). Beide beschäftigen sich mit der Abkürzung der Tefilla. Samuel überliefert die zusammenfassende Formel הבוחר (das. 29 a); Rab hingegen ist an der Einführung der Bitte für den Messias aus dem Hause Davids beteiligt (b. Sanh. 107 a), die aus Verehrung für das Exilarchenhaus in Babylonien abgefaßt wurde (b. Pes. 117 b). Beim Sabbat- und Festgottesdienste sind die Einwirkungen der beiden Gelehrten noch nachhaltiger, denn wahrscheinlich ist überhaupt erst in ihrer Zeit manches von dem, was wir heute besitzen, neu geschaffen worden. So wurde in Babylonien in jener Zeit der Abendgottesdienst am Eingang der Sabbate und Festtage eingerichtet, am Freitag Abend sogar, um dem Gebet eine längere Ausdehnung zu geben, mit einer eigenen Art von Wiederholung der Tefilla (ברכה אחת מעין שבע oben S. 111). Auch die Einfügung der Bibelverse in die Tefilla für Freitag Abend wird auf Rab zurückgeführt (b. Schabb. 114 b), und wahrscheinlich sind sie von da aus auch in die anderen Tefillas des Tages eingedrungen. Die Musaftefilla wurde in Erinnerung an ihren Ursprung aus den Maamadversammlungen (oben S. 237) nur als Gemeindegebet gehalten, so kannte und verordnete sie noch Mar Samuel, doch schon zu seiner Zeit hatten auch Private begonnen, sie zu sprechen. Im Wortlaute war sie den anderen Tefillas gleich (vgl. צלי והדר צלי b. Ber. 30 b), Rab jedoch brachte sie mit dem Musafopfer in Verbindung und forderte infolgedessen eine Änderung des Wortlautes, er wünschte darin einen Hinweis auf das Opfer (j. Ber. IV, 6, f. 8 c). Logisch gedacht war das nicht, denn wären die Gebete als Stellvertretung der Opfer anzusehen, dann müßten auch das tägliche Achtzehngebet und die anderen Sabbat- und Festgebete eine Erwähnung ihrer Eigenschaft als Ersatz des Opfers enthalten, dennoch ist die Forderung, die einer damals weitverbreiteten Anschauung entsprach, durchgedrungen, das Musafgebet erhielt einen derartigen Zusatz. Die Folge der Einfügung war, daß in das Musaf der Festtage auch ein Hinweis auf die einstmalige Wallfahrt aufgenommen und daß später für die Musaftefilla eine neue Einleitungsformel (רצנו חטאינו) verfaßt wurde, so daß sie ein von den andern ganz und gar verschiedenes Aussehen erhielt. Für die Festtage haben wir von beiden ferner das

am Sabbatausgang einzuschaltende Stück, die babylonische „Perle" יתידעני, zu der aller Wahrscheinlichkeit nach auch אתה בחרתנו und יתן לנו gehören (oben S. 133). Auch an den Gebeten zur Begleitung des Sündenbekenntnisses am Versöhnungstage sind beide beteiligt (b. Joma 87 b), für die Tefilla der 10 Bußtage führt Rab die Formeln המלך הקדוש und המלך המשפט ein (b. Ber. 12 b). Recht deutlich ist die Art seiner Tätigkeit an der Bearbeitung der Neujahrsgebete zu erkennen. Die Einleitung zu den זכרונות heißt in den Quellen ausdrücklich תקיעתא דבי רב, aller Wahrscheinlichkeit nach gehören ihm aber auch die Einleitungen zu den beiden anderen Stücken an. Vorher bestanden alle drei aus Bibelversen, die lose aneinandergereiht und durch eine Eulogie abgeschlossen waren, Rab war es, der sie zu Gebeten ausgestaltete, indem er zunächst den Sammlungen von Bibelstellen Einleitungen vorausschickte und darin den religiösen Gedanken dieser dem Neujahrstage eigentümlichen Gebete zusammenfaßte, sodann aber sie durch eine ihrem Inhalte angepaßte Bitte abschloß. Die Anlage aller drei Stücke ist so gleichmäßig, daß wir an ihrem gemeinsamen Ursprunge zu zweifeln keine Ursache haben, ihre Gedanken sind so erhaben, ihre Sprache ist so edel, daß wir Rab als Beter einen recht hohen Rang zuerkennen müssen.

Es wären noch viele Einzelheiten hervorzuheben, die auf ihn und Mar Samuel zurückgehen (vgl. z. B. b. Ber. 60 b, j. das. I, 8 f. 3 d über מודים, j. Sukka, III 4), sie verraten alle das gleiche Bestreben, den Gottesdienst und die Gebete einheitlich auszugestalten, die vorhandenen Gebete weiter auszubauen und Lücken durch Einführung neuer zu ergänzen.

In Palästina ist ihr Zeitgenosse R. Jochanan nach derselben Richtung hin bemüht gewesen, auch von ihm ist eine große Zahl von Einzelheiten überliefert, die ihn bei der Schaffung einer Ordnung im Gottesdienste zeigt. Daß er ebenfalls neue Texte abgefaßt hat, wird nicht berichtet, es ist auch nicht sehr wahrscheinlich, daß er es getan, denn es lag für die palästinischen Autoritäten keinerlei Veranlassung vor, ihre alte Überlieferung zu verlassen und neue Gebete dafür einzusetzen.

Von späteren Amoräern treten die Namen Abbaje und Raba wieder im Zusammenhange mit Fragen der Gebetordnung häufiger hervor (vgl. z. B. b. Ber. 27 b, 29 a; Pes. 117 b; Joma 87 a; Sota 40 a u. ö). Nicht minder hat sich ihr Jünger R. Papa an der Ausgestaltung

der Gebete beteiligt, meistens nach der Richtung hin, daß er in denjenigen Fällen, in denen eine mehrfache Überlieferung von Gebeten oder Eulogien vorlag, empfohlen hat, die Texte zu vereinigen und auf diesem Wege der Schwierigkeit der Entscheidung aus dem Wege zu gehen.

4. Was die Quellen an Einzelheiten und besonders an datierbaren über die Ausgestaltung der Gebete in der amoräischen Epoche berichten, ist im Verhältnis zu der langen Zeit blutwenig, doch es verlohnt einmal, im Zusammenhange zu betrachten, wie weit die Entwicklung des Gottesdienstes damals gediehen sein mag. Da ergibt sich folgendes: Die gottesdienstliche O r d n u n g, soweit es sich um Gebetzeiten und um den Aufbau der Liturgie handelt, steht im großen und ganzen fest und ist von der heute üblichen wenig verschieden. Soweit jedoch der W o r t l a u t der Gebete in Frage kommt, dürfen wir sagen, daß da noch so gut wie a l l e s i m F l u s s e ist; selbst am Ende unseres Zeitalters sind noch immer auffallend wenig Gebetstücke in ihrem Wortlaute bestimmt. Es wird kaum ein Stück der Liturgie im Talmud erwähnt, ohne daß Differenzen im Wortlaute angegeben sind, ja, bei der sprunghaften Art des Talmuds kann man bezweifeln, ob sie überhaupt genannt werden würden, wenn nicht jene Differenzen zu behandeln gewesen wären. Selbst die Grundform der Beracha wird noch diskutiert; noch Abbaje in der Mitte der Amoräerzeit neigt dazu, die Ansicht Rabs anzuerkennen, während die allgemein angenommene Formel der entgegengesetzten Anschauung R. Jochanans entspricht (b. Ber. 40 b). Von den Stücken vor und nach dem Schma kann nicht eines einen festen Text gehabt haben, weder im Morgen- noch im Abendgebete; wie es mit dem dritten Abschnitte des Schma am Abend gehalten werden sollte, darüber herrschte ebenfalls keine Einigkeit. Zur Tefilla werden verschiedene Abweichungen berichtet, einige Vorbeter gestatteten sich, Texte vorzutragen, die niemand kannte und erwartete. Was uns davon berichtet wird, ist nur ein kleiner Teil der wirklich vorhandenen Varianten; wie zahlreich sie waren, ergibt die stattliche Reihe, die bei der Einzelbesprechung der Tefilla angeführt werden mußte (§ 9). Besonders strittig sind die Einschaltungen für ausgezeichnete Tage, sowie die Abkürzung הבינו. Was nach der Tefilla kommt, ist ganz und gar unbestimmt, der eine pflegt תחנונים zu beten, der andere unterläßt es, jeder handelt nach seinem Belieben (יגיל לימר תחנונים אחר תפלתו b. Ber. 29 b): einen

bestimmten Text dafür gibt es nicht, von einer Anzahl von Gelehrten sind ihre persönlichen Gebete überliefert, in denen jeder seinen Neigungen folgte. Auch an den Festtagen waren Schwankungen vorhanden, sowohl bei den Gebeten für die Wallfahrtsfeste als auch bei denen für die ernsten Feiertage werden solche überliefert. Liest man z. B. die Verhandlungen über die מלכויות usw. am Neujahrstage oder über das Sündenbekenntnis am Versöhnungstage, so wird man gewahr, daß fest bestimmtes Material überhaupt noch nicht vorlag und daß bis dahin alles dem freien Ermessen überlassen war. Zahlreiche Einzelheiten der Schriftvorlesung sind gleichfalls unbestimmt und der Diskussion unterworfen, ohne daß sofort eine Entscheidung getroffen wird; es darf daher nicht Wunder nehmen, wenn dieselben Fragen mehrere Generationen hintereinander umstritten werden. Wiederholt — und diese Tatsache verdient die größte Beachtung — werden im Talmud Vorbeter gelobt oder getadelt, weil sie dies und jenes getan oder unterlassen haben; solche Äußerungen des Beifalls oder des Mißfallens sind nur für den Fall angebracht, daß der Vorbeter nicht an einen festen Text gebunden ist, vielmehr über eine gewisse Bewegungsfreiheit verfügt. Das Zeitalter der Amoräer fühlte noch immer hinreichende Befähigung in sich, selbständig seine Gebete zu verfassen; die wenigen Gebete aus jener Zeit, deren Text überliefert ist, zeugen von starker Kraft, von gesunder religiöser Anschauung, von hoher Begabung, religiöse Gedanken und Empfindungen auszudrücken. Eine solche Zeit konnte die Bindung des Wortlautes der Gebete nicht vertragen, so liefen zahlreiche Texte nebeneinander her; bis zu einem gewissen Grade wird durch die Tradition an den wichtigsten Zentren die Gleichmäßigkeit hergestellt worden sein, aber es bildeten sich auch Differenzen heraus, die sehr lange bestehen blieben und die zu stören niemand ein Interesse oder die Absicht hatte.

5. Die wichtigsten Unterschiede waren diejenigen zwischen Palästina und Babylonien. Was später davon zusammengestellt worden ist (חלוק מנהגים בין בני בבל לבני ארץ ישראל), betrifft meist nur das äußere Verhalten beim Gottesdienste; die Differenzen in den Gebeten, die wir hier im Auge haben, sind nirgends gesammelt, nur gelegentlich erfahren wir von ihnen, ganz besonders haben die neuen handschriftlichen Funde, die zum größten Teil die palästinische Überlieferung wiedergeben, es ermöglicht, die Verschiedenheiten kennen zu lernen. Einige Beispiele sollen zeigen, was gemeint ist.

Die Schlußformel der גאולה lautete in Palästina gemäß den alten Quellen צור ישראל וגאלו (מלך), der Babylonier Raba hingegen verordnete גאל ישראל (b. Pes. 117 b); Germ. hat an Festtagen, wo die in Palästina zuerst entstandenen Piutim eingeschaltet werden, tatsächlich noch die palästinische Eulogie מלך צור ישראל וגאלו. Bei gleichem Anlasse hat Germ. im Morgengebete die in It. stets vorhandene Schlußformel בגלל אבות תישרץ בנים, der Ursprung ist derselbe. Für das vorhergehende אמת ויציב . . . על הראשונים besitzt Germ. eine kurz zusammengedrängte Fassung, die gleichfalls in Verbindung mit einem Piut zur Anwendung gelangt. Die genannten Texte finden sich sämtlich auch in den aus der Genisa zu Kairo gekommenen Handschriften, sie zeigen, daß hier Elemente des palästinischen Ritus vorliegen, welche mit den Piutim zusammen nach Deutschland übertragen worden sind. Im Abendgebet hatte der palästinische Ritus in der letzten Benediktion täglich die Eulogie פרוש סכת שלום usw., während in Babylonien zwischen Wochentagen und Festen ein Unterschied gemacht wurde.

Die T e f i l l a bestand in babylonischer Rezension aus neunzehn, in palästinischer aus achtzehn Stücken, das hat jahrhundertelang fortgedauert und macht sich noch heute in It. und Germ. überall da, wo Kerobot eingeschaltet werden (§ 32), geltend. Der Wortlaut der dritten Benediktion der palästinischen Fassung קדוש אתה ונורא שמך hat sich in den Gebetbüchern nur an den beiden ernsten Festen erhalten; hingegen ist die von Rab für die Bußtage eingeführte Eulogie המלך הקדוש in Pal. unbekannt geblieben. Der palästinische Text der עבודה hat sich in Südfrankreich erhalten, seine Eulogie finden wir auch in Germ. da, wo der Priestersegen stattfindet. Die Eulogie am Ende der Tefilla שים השלום ist in den Gebetbüchern nur in den Bußtagen zu finden, wird aber durch alte Quellen als der einstmalige tägliche Abschluß bezeugt. Auch bei den Einschaltungen waren Gegensätze vorhanden. Die Keduscha wurde in Palästina nur an Sabbaten und Festen, in Babylonien täglich gesprochen. Der Priestersegen fand in Babylonien, da wo Ahroniden nicht anwesend waren, in der Weise statt, daß die betreffenden Sätze der Bibel vom Vorbeter vorgetragen wurden. In Palästina galt das nicht als statthaft und nur der Nachsatz ושמו durfte gesprochen werden. An Fasttagen ließ man in Palästina andauernd wie in alter Zeit den Priestersegen mehrmals sprechen, in Babylonien hingegen nur einmal. Von den

gelegentlichen Einschaltungen verwendete man in Palästina im Sommer מוריד הטל, was in Babylonien unbekannt war, allerdings auffallenderweise später auch in den sonst vom babylonischen abhängigen Riten angenommen worden ist.

In den Sabbatgebeten hatte der palästinische Ritus andere Einlagen für die Tefilla als der babylonische, die Einleitung der Musaftefilla in Seph. למשה צורת geht auf eine palästinische Quelle zurück. Die Tefilla der Festtage hat sich in beiden Ländern in völlig verschiedenen Gestalten ausgebildet; nicht nur, daß die Abweichung der Musaftefilla gegenüber den andern in Pal. recht gering war, sich fast nur auf die Bibelverse beschränkte, wichen auch der Gedankengang und der Aufbau der palästinischen Tefilla von der babylonischen sehr erheblich ab. Dazu kam, daß die Babylonier die zweiten Feiertage hatten und daß sie gewisse Modifikationen des Kalenders durchsetzten.

Für die Toravorlesung führten die Babylonier den einjährigen Zyklus an Stelle des dreijährigen ein, womit naturgemäß auch eine Veränderung der Haftara verbunden war. Dort wurden ferner die Festtagslektionen mit Rücksicht darauf, daß jedesmal zwei Feiertage zu bedenken waren, geändert; ebenso wurde dort an Tagen, die ein Musafgebet hatten, sowie an den vier ausgezeichneten Sabbaten die Maftirperikope eingeführt, was zur Folge hatte, daß an solchen Tagen nicht nur aus einer, sondern aus zwei Torarollen gelesen wurde. In Palästina erhielt sich lange die Sitte, daß die zur Tora Aufgerufenen selbst ihren Abschnitt lasen, während in Babylonien schon früh der Vorbeter seine Unterstützung beim Vorlesen gewährte. In Palästina kannte man wie in alter Zeit nur eine Benediktion vor und eine nach der Toravorlesung, in Babylonien hingegen begleitete ein jeder seinen kurzen Abschnitt mit je einer Benediktion am Anfange und am Ende. Die Benediktionen der Haftara wurden in Babylonien weiter ausgestaltet als in Palästina, besonders die mittlere hat eine ähnliche Wandlung durchgemacht wie das ihr verwandte Stück der Tefilla.

In Babylonien selbst müssen in den verschiedenen Gegenden abweichende Bräuche vorhanden gewesen sein, und es ist sehr wahrscheinlich, daß im Laufe der Zeit durch den verschiedenartigen Einfluß angesehener Führer die Differenzen zunahmen. Von Rab wird erzählt, daß er sehr erstaunt war, in einer Gemeinde am Neumondstage die Hallelpsalmen rezitieren zu hören, daß er sich jedoch aus der Art und

Weise, wie das geschah, rasch davon überzeugte, eine alte Überlieferung vor sich zu haben (b. Taan. 28 b). Ebenso ging es ihm bei andern Gelegenheiten, daß er sich Bräuchen gegenüber sah, die ihm fremd waren (vgl. z. B. b. Meg. 22 a). Wichtig ist aber vor allem, daß trotz allen Strebens nach Schaffung von festen Normen sich sehr viel Individuelles erhielt. In Babylonien bestand jedenfalls seit alter Zeit eine eigene Tradition, die an vielen und wichtigen, aber nicht an allen Punkten von Palästina aus beeinflußt werden konnte.

6. Die Tendenz der Amoräer ging nach zwei Richtungen hin, alles in feste Formen zu bringen und das für mustergültig gehaltene Beispiel berühmter Männer nachzuahmen. Die mehrfach erwähnten Privatgebete können nur dadurch bekannt geworden sein, daß Jünger sie sich von ihren Lehrern erbaten und weiter überlieferten. Das Beispiel, das die Lehrer gaben, wurde nach jeder Richtung hin bis auf die kleinsten und scheinbar unbedeutendsten Handlungen studiert und nachgeahmt (תורה היא ולמוד אני צריך); da kann es nicht wundernehmen, wenn bei einem so wichtigen Gebiete, wie es das Gebet ist, ebenfalls sehr sorgfältig das Vorgehen berühmter Männer beobachtet und zur Nachahmung empfohlen wurde. Das konnte verhängnisvoll werden, indem aus solchen Bräuchen, die ein einzelner für sich annahm, aus Erschwerungen, die er für seine Person sich auferlegte, ohne jemals daran zu denken, sie für andere verbindlich zu machen, mit der Zeit allgemein gültige Normen gebildet wurden. Das geschah im amoräischen Zeitalter noch nicht oder nur selten, aber in späteren Jahrhunderten mehr als einmal und nicht immer zum Nutzen der religiösen Institutionen. Die andere Tendenz oder wenigstens eine weit verbreitete Neigung war die, viel zu beten. Im Gegensatz zu früheren Jahrhunderten, die einen Vorzug des Gebets in seiner Kürze sahen, wurde jetzt an langen Gebeten nicht mehr Anstoß genommen, vielfach galten sie sogar als erwünscht, wenn auch andererseits der Grundsatz, daß die Gemeinde nicht allzu sehr belastet werden sollte, nie außer Gebrauch kam. Wir haben oben R. Papas Satz הלכך ממרינהו לכולהי erwähnt (S. 265); er stand mit seiner Anschauung nicht allein, die Häufung von Gebeten oder Gebetformeln war auch sonst sehr beliebt.

7. Zu den genannten Tendenzen gesellte sich der Wunsch, möglichst alles in feste Formeln zu bringen. Dadurch wurden zahlreiche halachische Auseinandersetzungen veranlaßt, die den Anschein er-

wecken, als ob die Amoräer das ganze Gebiet des Gottesdienstes rein juristisch betrachtet, es in Verordnungen eingezwängt hätten. Aus den halachischen Erörterungen allein gewinnt man jedoch nicht das richtige Bild. Wo wir ihnen ins Herz zu schauen vermögen, lernen wir die Amoräer als Menschen kennen, die nicht ausschließlich trockene Juristen waren, sondern ein feines religiöses Empfinden besaßen. Soviel sie auch von dem Gebete als P f l i c h t sprechen und die Einzelheiten in der Erfüllung dieser Pflicht diskutieren mögen; wo man sie nach ihrer Meinung befragt, entfällt alle Kasuistik und alle Spitzfindigkeit, bleibt die A n d a c h t die einzige Forderung, die sie an den Menschen stellen, demjenigen, der nicht andächtig zu beten vermag, empfehlen sie, es überhaupt zu unterlassen. Wie herb mutet der Spott an über den Vorbeter, der sich an Beiworten für Gott nicht genug tun kann, oder das Wort Rabas, daß man mit Gott nicht wie mit einem Gleichgestellten verkehren kann! Das sind Aussprüche, die sich mitten in der Halacha finden; die wahren Gedanken über diese Fragen aber muß man in der Hagada suchen, die den rechtlichen Standpunkt beiseite läßt und es nur mit den Forderungen des religiösen Empfindens und der persönlichen Frömmigkeit zu tun hat.

8. Ein wichtiger Punkt in der Entwicklung des Gottesdienstes ist die Änderung in einzelnen r e l i g i ö s e n A n s c h a u u n g e n, die sich in jener Epoche, besonders in Babylonien, bemerkbar macht. Bedauerlicherweise ist die jüdische Religionsgeschichte, die Wandlung, die einzelne Begriffe im Verlaufe der Zeiten durchgemacht haben, noch sehr wenig erforscht, es ist daher nicht leicht, Genaueres hierüber festzustellen. Um nur auf eines hinzuweisen, so muß in jener Epoche eine neue Auffassung des M e s s i a s b i l d e s sich verbreitet haben. Im üblichen Texte der Tefilla z. B. lautet die Bitte in XIV ירושלים עירך ברחמים תשוב, die Eulogie in XVII החזיר שכינתו לציון; das ist eine Anschauung, welche den Sitz der Gottheit auf dem Zion l o k a l i s i e r t und daher für die ideale Zeit der Zukunft ihre R ü c k k e h r für notwendig erklärt: das kann nicht immer die herrschende Meinung gewesen sein, die entsprechenden Stellen in Pal. lassen von dieser Auffassung noch nichts vermuten, sie muß unbedingt aus Babylonien und aus den amoräischen Jahrhunderten stammen. Es darf ferner nicht übersehen werden, daß Babylonien der Ursitz alles A b e r g l a u b e n s gewesen ist. Ein Teil der Amoräer war von den Verirrungen ihrer Heimat nicht frei, die Furcht

vor Dämonen, vor bösen Träumen, vor Zauberei beherrschte auch sie. Der Wortlaut der Gebete freilich wurde davon nur in ganz wenigen Fällen berührt, er blieb einfach und ungekünstelt, aber auf die Einrichtungen des Gottesdienstes waren solche Anschauungen vielfach von Einfluß, und ganz besonders in den späteren Jahrhunderten, die jedes Wort im Talmud als verbindlich ansahen und selbst von Hexenglauben und Gespensterfurcht beherrscht waren, sind derartige Irrtümer recht verhängnisvoll geworden.

§ 38. Die Erweiterungen und Ausschmückungen der Stammgebete.

Literatur: Zunz, das., S. 388 ff.; Ltg., S. 11 ff.

1. Die talmudische Epoche war noch schöpferisch, sie wagte es noch, neue Gebete zu verfassen; wenn sich auch diese Gebete innerhalb des alten, von der Vergangenheit vorgezeichneten Rahmens bewegten, so brachten sie immerhin noch neue und eigene Gedanken. Gegen Ende der talmudischen Periode versiegt jedoch diese Kraft. Es folgt eine Zeit der Erschlaffung, eine Zeit, in der schwere Verfolgungen die Fortentwicklung hemmten. In Palästina hören infolge der politischen Bedrängnis die Versammlungen in den Lehrhäusern auf, jahrhundertelang gibt es keine maßgebenden Lehrstätten und, was für uns von schwerwiegender Bedeutung ist, keine zusammenhängenden Nachrichten über die weitere Gestaltung der religiösen Verhältnisse. Auch in Babylonien wird die Lage der Juden zusehends ungünstiger, auch dort beeinträchtigen die nur selten unterbrochenen Feindseligkeiten den Schwung der Gedanken und das Gedeihen der Arbeit; die letzten Generationen der Amoräer und die auf sie folgenden Saboräer begnügen sich damit, die Schätze zu sammeln und zu sichern, die sie aus der Vorzeit übernommen haben. Für den Gottesdienst haben sie eine Leistung aufzuweisen, die von gar nicht hoch genug zu schätzender Bedeutung ist, sie haben zuerst die Gebete aufgezeichnet und damit ihre Überlieferung gesichert. Sobald es sich aber um selbständige Leistungen handelte, reichte ihre Kraft nicht aus und sie mußten sich damit begnügen, an die gegebenen Gedanken und Themen anzuknüpfen, sie weiter auszuführen und auszugestalten. Das Bedürfnis nach neuen Schöpfungen war auch damals nicht geschwunden, eine jede Zeit hegt den Wunsch, von sich aus zur Hebung des Gottesdienstes beizutragen und die überlieferten Gebete in der

Richtung des Zeitgeschmackes zu erweitern. Allein das Bedürfnis wurde nicht mehr in derselben Weise befriedigt wie vordem, es wurde in andere Bahnen geleitet. Die Zeit der eigenen Zutaten, der selbstständigen Arbeit am Gottesdienste war vorüber, der vorhandene Stamm der Gebete wurde als verbindlich und unabänderlich respektiert. Dennoch fehlt es auch jener Zeit nicht an eigenen Schöpfungen, wir finden in ihr gar manches, wovon im Talmud noch keine Rede ist; der Traktat Sofrim, der am Ende dieser Epoche steht, führt Gebete an, die den Amoräern noch unbekannt waren, oder setzt deren Vorhandensein voraus. Es sind Gebete, die hauptsächlich Erweiterungen oder Ausschmückungen der früher vorhandenen bilden, die sich mit ihnen zusammen zu dem großen Gebiete der Stammgebete vereinigen. Dazu kommen als Leistungen jener Zeit die ersten Anfänge der Zusatzgebete für die Festtage und ganz besonders für die öffentlichen Fasten.

2. Die Ausgestaltung der Gebete erfolgte, entsprechend der Richtung jener Zeit, durch sehr einfache Mittel, durch Verwendung von biblischem Material, durch Variationen der vorhandenen Formen oder durch wortreichere Ausführungen bereits bestehender Gebete und Gedanken. Ein sehr beliebtes Mittel war die Verwendung biblischer Stücke: ganze Kapitel oder einzelne Sätze der Heiligen Schrift wurden zu den vorhandenen Gebeten hinzugefügt. So entstand z. B. der große Abschnitt der זמירות im täglichen Morgengebete (§ 11). Zunächst wurden die Psalmen, die einzelne Fromme zu sagen pflegten, ins Gebet aufgenommen, dazu traten andere Bibelstellen wie das Gebet Davids I. Chron. 29 10 ff., das Schilfmeerlied u. a., an den letzten Vers des Liedes ד׳ ימלך לעולם ועד (Ex. 15 18) wurden noch einige Verse, in denen das Wort מלך vorkam, angereiht. Das ist gleichzeitig ein Zeichen, wie leicht es war, solche Erweiterungen vorzunehmen. Ein anderes Beispiel ist הודו לד׳ I. Chron. 16 8—35, ein alter Levitengesang, an den eine beträchtliche Anzahl Bibelverse angeschlossen wurde, die heute zum Teil planlos scheinen, aber einst sicher ebenfalls nach einem bestimmten Plane und Zusammenhange angeordnet waren. Vor Psalm 145 stehen zwei Verse mit אשרי, einst aber waren es weit mehr (oben S. 85). Andere derartige Gruppierungen von Bibelversen haben wir in der täglichen Techinna in ואנחנו לא נדע vor uns, auch יבא לציון ist in derselben Weise zusammengesetzt. Im Abendgebet ist בריך ד׳ לעולם אמן ואמן eine solche Kom-

position, seine Abfassung wird in den Quellen ausdrücklich den רבנן דבתר הוראה, d. i. den Vertretern der hier behandelten Zeit, zugeschrieben; das einigende Prinzip war im vorliegenden Stücke das Vorkommen des Gottesnamens, ganz so wie bei יהי כבוד im Morgengebet. An den Sabbaten finden wir ישמרו vor der Tefilla und andere Bibelverse innerhalb derselben. Pal. hatte auch an den Festtagen derartige Sammlungen von Versen innerhalb der Tefilla, in ganz ähnlicher Weise wie sie bereits die alte Zeit für die Neujahrsgebete kennt, aus allen drei Teilen der Bibel. All diese Sammlungen von Bibelstellen haben gemeinsam, daß sie lose aneinandergereiht sind, ohne jeden gedanklichen Zusammenhang und ohne jeden Übergang, meist sind es nur äußere Kennzeichen, wie gemeinsame Worte, welche die Verbindung herstellen. Solche Versgruppen wurden bisweilen in Ausführung von Andeutungen der älteren Zeit hergestellt, so z. B. knüpft ויכלו an eine Anweisung im Talmud an. Ein etwas fortgeschritteneres Stadium zeigen Gebete wie יהוא רחום (oben S. 77), wo manche Stellen aus der Bibel wörtlich übernommen sind, daneben aber andere stehen, die in Anlehnung an biblische Worte und Redensarten eine sehr einfache Bearbeitung ihres Themas bieten.

3. Eine fernere leicht durchführbare Möglichkeit zur Erweiterung des vorhandenen Stoffes war die Variierung von Gebeten. Ein Beispiel dafür bietet die Tefilla der Sabbate in ihrer mittleren Benediktion. Im Gegensatz zu den Festtagen, die nur eine Formel für alle vier Tefillas besitzen, ist hier jedes Gebet mit einem besonderen Stücke ausgestattet; vier gleiche Texte an dem wöchentlich wiederkehrenden Sabbat waren zu eintönig, während sie an den seltener eintretenden Feiertagen ohne Bedenken beibehalten wurden. Der Jozer wurde mit Einlagen ausgestattet, die ihn ausschmückten, darunter solchen, die auf die Schöpfungsgeschichte Bezug nahmen und täglich abwechselten; für den Sabbat wurde er stark verändert und bedeutend erweitert. Auch am Eingange und Ausgange des Sabbats sind in einigen Riten die entsprechenden Benediktionen mit besonderen, auf den Tag bezüglichen Zusätzen versehen. Über eine reiche Auswahl von Einleitungsformeln und verbindenden Texten verfügt die Keduscha; sie entstammen sämtlich der nachtalmudischen Zeit, vorher ist nirgends eine Spur davon zu entdecken, sie behandeln dasselbe Thema mit verschiedenen Worten.

4. Mitunter wurden in Anlehnung an Sätze des Talmuds Gebete

ausgearbeitet, das ganze Gebiet der ברכות השחר ging aus der Andeutung in b. Ber. 60 b hervor, indem die dort gegebenen Anweisungen in Benediktionen formuliert wurden. Zur Rezitation der Psalmen waren einleitende und abschließende Benediktionen erforderlich, die durch Ausarbeitung der wenigen Notizen im Talmud über ברכת השיר entstanden. Verwendung von synonymen Worten, die bei ähnlichen Gebeten schon die Mischna sich gestattet, fand hierbei Nachahmung (vgl. במקהלות und ישתבח mit Pes. X 5). Sie wirkte auch bei der Ausgestaltung des Kaddisch mit, sie ist vor allem bemerkbar bei dem unzweifelhaft jungen Zusatz יתברך zu ברכו und bei dem Hymnus עלינו, der dem Kaddisch ähnlich ist und der Toravorlesung vorangeht. Ausführungen älterer Anregungen waren auch die auf die Schriftvorlesung folgenden Gebete, z. B. der Segen für die Gemeinde und ihre Wohltäter, das Gebet für die staatlichen Behörden, die Bitten für verfolgte Glaubensbrüder, die Ankündigung des Neumondes und der öffentlichen Fasttage. Bei einer Institution wie der Toravorlesung, die für sich bestand und mit den anderen Teilen des Gottesdienstes nur lose Verbindung hatte, waren derartige Zusätze sehr leicht anzubringen. Die hier erwähnten Gebete sind sicher nicht gleichzeitig entstanden und vor allem nicht gleichzeitig bekannt und angenommen worden, sie müssen aber doch sich sehr rasch verbreitet haben, denn sie sind sämtlichen Gebetbüchern in den verschiedensten Ländern gemeinsam.

5. Zur Ausschmückung der Gebete bediente man sich gewisser Kunstformen, die leicht zu handhaben waren und daher häufig Anwendung fanden. Eine recht einfache und sehr zeitgemäße Methode war die Verwendung der Wort- oder Satzfolge nach dem Alphabet. Sie konnte sich auf biblische Vorbilder berufen, wo das Alphabet in verschiedener Weise, allerdings immer nur für ganze Sätze, zur Anwendung gelangt. Das bekannteste Beispiel eines Gebets in alphabetischer Ordnung ist das Sündenbekenntnis אשמנו, wo die Anfänge der Worte der Reihe der Buchstaben des Alphabets folgen; bei dem andern Bekenntnis על חטא sind es die charakteristischen Worte am Ende, die in alphabetischer Reihe erscheinen (בּאֹרנס. בּבּלי דעת). Nicht minder bekannt ist im Jozer der Satz אל בריך גדל דעה, der heute als fester Bestandteil des Gebetes erscheint, einst aber unabhängig davon als Einschaltung zur Ausschmückung des Textes dastand; er war ein Stück unter vielen gleichartigen, die ebenfalls Verwendung fanden,

er war jedoch vom Schicksal mehr begünstigt und wurde ins Gebetbuch aufgenommen, während die anderen verloren gingen oder jetzt nach tausendjähriger Verschollenheit in Handschriften auftauchen. Das Alphabet mußte — und das war eine Neuerung — nicht immer vollständig durchgeführt, es konnte beliebig abgebrochen und wieder aufgenommen werden. Auch dafür bietet der Jozer ein Beispiel in dem S. 18 angeführten כלם אהיבים ברורים גבורים ..... עושים פותחים. Eine weitere Neuerung war es, daß das Alphabet auch in umgekehrter Reihenfolge verwendet wurde, wie es z. B. in der Einschaltung für das Musaf des Sabbats תקנת שבת רצית קרבנתיה vorliegt. Eine Vereinigung beider Arten des Alphabets zeigen die Einlagen zu den Benediktionen des Schma am Eingange und Ausgange des Sabbats. Auch für das Morgengebet des Sabbats bringen Handschriften die Benediktionen in alphabetischer, sonst unbekannter Fassung. Die einmal vorhandenen Alphabete konnten wiederum alphabetisch bearbeitet, aus den Worten konnten alphabetische Sätze gemacht werden; das Stück אל אדון על כל המעשים im Sabbat-Jozer z. B. ist eine Ausführung des eben erwähnten אל ברוך גדול דעה.

6. Eine fernere Möglichkeit zur Ausgestaltung der Gebete boten weitere Ausführungen einzelner Sätze im Stile des Targums oder des Midrasch, im Sabbat-Jozer z. B. schließt sich an die vier Teile des Satzes אין כערכך ואין זולתך אפס בלתך ימי דומה לך die Ausdeutung jedes einzelnen nach Art des Midrasch. Ähnlich wurde im Minchagebet des Sabbats mit der Beschreibung der Sabbatruhe verfahren (מנוחת אהבה ונדבה מנוחת אמת ואמנה usw.). Oder man bediente sich des Reims, um gleichklingende Sätze aneinanderzureihen, wie z. B. wiederum im Jozer רחם עלינו אדון עזנו צור משגבנו משגב בעדנו. Eine wirkliche Erweiterung des G e d a n k e n s der bearbeiteten Gebete ist mit all den hier geschilderten Ausschmückungen n i c h t verbunden.

Man knüpfte auch an das letzte Wort eines Stückes an, um es zu variieren und damit das neue Stück zu beginnen. Auf יוצר אור עושה שלום ובורא את הכל ... z. B. folgt am Sabbat הכל יודוך והכל ישבחיך והכל יאמרו וגו׳. Ebenso schließt אל ארך אפים mit dem Worte אל, mit dem es begonnen. Das sind Ansätze zum Rhythmus, der in der gleichen Periode aufkommt, seinen Einfluß allerdings weniger in den Stammgebeten als in den Zusätzen geltend macht, die für besondere Gelegenheiten dienen.

7. Neben der Erweiterung der Stammgebete ging die Ausgestaltung des Gottesdienstes für ausgezeichnete Tage einher; am reichsten wurde das Ritual für die Buß- und Fasttage bedacht. Die Selichagebete, die den Fasten eigentümlich sind, bestanden aus Gruppen von Bibelversen oder Psalmen, die, wie oben von einem Teile der Stammgebete erwähnt wurde, ohne Verbindung, lose nebeneinander standen; die Einleitungen verarbeiteten in schlichtester Form biblischen Wortschatz. Auch die Einführung zu den 13 Eigenschaften (אל מלך יושב, אל הורתנו) ist im gleichen Stile gehalten. Das Hauptmaterial aber, das damals für die Fasttage verfaßt wurde, waren die Litaneien, d. h. Gebete in kurzen gleichförmigen Sätzen, die zum Abwechseln zwischen Vorbeter und Gemeinde bestimmt sind. Man könnte sie ihres Aufbaus wegen mit den erwähnten Gruppen von Bibelversen vergleichen. Einige sind in alphabetischer Anordnung gehalten, andere knüpfen an geschichtliche Persönlichkeiten und Ereignisse an. Ganz neu war das hier befolgte Verfahren nicht, ein Beispiel einer solchen Litanei bietet bereits die Mischna in der Fastenliturgie (מי שענה Taan. II), und eine der bekanntesten, אבינו מלכנו, geht in ihren Anfängen auf R. Akiba zurück (oben S. 147); sie sind in der Liturgie außerordentlich ausgebaut worden, aus den wenigen Zeilen am Ursprunge sind umfangreiche Gebete geworden. Es war nicht schwierig sie auszugestalten, ebensowenig wie es mühevoll war, neue ähnliche Stücke zu erfinden. So bildete sich die gewaltige Menge der Litaneien heraus, über die unser Gebetbuch verfügt. Ihre Mannigfaltigkeit tritt noch deutlicher zutage, wenn wir die seltenen Riten und die handschriftlichen Liturgien berücksichtigen. Mancherlei aus dem Material der Litaneien ist in die Techinna übergegangen. Vielfach waren sie in aramäischer Sprache, dem Idiom der babylonischen Juden, gehalten; aus dem deutschen Ritus sind die aramäischen Litaneien fast ohne Ausnahme verschwunden, ihr Vorhandensein ist indes anderweitig gut bezeugt. Zunz hat in der Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, S. 17 ff., eine beträchtliche Anzahl solcher Stücke angeführt und dieser Epoche zugewiesen.

8. Dem Fastenritual gehören auch diejenigen Stücke an, die bei aller Schlichtheit in Aufbau und Inhalt den Ansatz zu einer Kunstform aufweisen. Sie sind weder mit Reim noch mit Metrum versehen, aber es herrscht in ihnen ein bestimmter Rhythmus, sie zerfallen in kleine Abteilungen mit ungefähr gleichmäßiger Silbenzahl; meistens haben

sie auch alphabetische Satzfolge, aber das ist nicht unerläßliche Bedingung. Solche Stücke sind z. B. אנשי אמנה אברי. באים בכח מעשיהם. תמהני מרעית. תשש כחנו oder גבירים לעמד בפרץ. דוחים את הגזרות אל תעש עמנו כלה. תאחז oder מצרית. שחני עד למאד. שפלנו עד עפר ידך במשפט. בביא תוכחה נגדך. שמני מספרך אל תמח. Man wird an Gesänge der syrischen Kirche erinnert, die in derselben Form abgefaßt sind. Es müssen starke Wechselbeziehungen zwischen Synagoge und Kirche damals stattgefunden haben, ohne daß ersichtlich wäre, auf welcher Seite die Priorität zu suchen ist.

9. Von nicht ganz so einfacher Art und so leichtem Bau wie zu den Fasttagen waren die Zusätze für die Feste. Am Versöhnungstage fand von alters her ein sehr ausgedehnter Gottesdienst statt (נפרש סדורא דיומא b. Meg. 23 a). Er erhielt sein Gepräge durch das Sündenbekenntnis, bei dem oben hervorgehoben wurde, daß sein Wortlaut im Talmud noch völlig freigelassen ist, während es später die durch die Gebetbücher bekannte alphabetische Fassung erhielt. Dazu trat ferner schon in sehr früher Zeit die Gewohnheit, im Gottesdienste der Opferhandlung zu gedenken, die einst der Hohepriester im Tempel zu vollziehen hatte, eine Aboda, סדר עבודה, vorzutragen. Die älteste erhaltene Aboda ist im Stile überaus einfach, sie folgt der Darstellung der Mischna, bedient sich meist sogar ihrer Worte und reicht aller Wahrscheinlichkeit nach in die talmudische Epoche zurück. Schon die folgende jedoch, אתה כוננת in Seph., ist von ganz anderer Art. Der Anschluß an die Mischna ist aufgegeben, das Thema war allerdings vorgeschrieben, die überlieferte Ordnung mußte innegehalten werden, aber so weit es innerhalb des vorgezeichneten Rahmens möglich war, wurde in der Darstellung frei verfahren, die Sprache ist durchaus selbständig, als Kunstform dient das Alphabet. Als ein neues Element tritt in אתה כוננת die Einleitung hinzu, die in kurzen Strichen die Urgeschichte bis zur Entstehung des Priestertums zeichnet. Das wurde das Thema, dessen die Dichter sich bemächtigten, die Einführung dieser Schilderung wurde für alle Nachfolger vorbildlich. Die Einleitung war derjenige Teil, in dem der Dichter seine Begabung frei entfalten konnte, spätere Dichter haben daher auf die Einleitung mehr Raum und Anstrengung verwendet als auf die Darstellung der Aboda; hier wo sie das erstemal vorliegt, ist sie mit Gewandtheit und Geschicklichkeit, aber ohne Künstelei bearbeitet. Auf die Darstellung des Opferdienstes folgt eine Reihe von Stücken, die wiederum

neu sind und später in allen Riten entweder in derselben oder in überarbeiteter Gestalt wiederkehren; das Gebet des Hohenpriesters im Allerheiligsten wird in alphabetischer Ausführung ausgesponnen, im Anschlusse an eine Andeutung im Buche Sirach wird die glanzvolle Erscheinung des Hohenpriesters, der Prunk der von ihm vollzogenen Zeremonie in überschwänglichen Worten geschildert. Die alte Zeit, die solche Pracht bot, wird über alle Maßen gepriesen; daß sie infolge der Sündhaftigkeit des Volkes entschwunden, daß an die Stelle ihres Glanzes der ganze Jammer des Exils getreten ist, in wehmütigen Worten beklagt. Die Mittel, die zur Ausführung verwendet werden, sind auch hier dieselben wie in den vorhin gekennzeichneten Gebeten, einfache oder doppelte Alphabete, Rhythmus der Versteile, kurz dieselben einfachen Elemente, die wir auch bei der Ausgestaltung der Fasten- und Bußliturgie kennen gelernt haben.

10. Ausschmückungen schlichter Art waren auch die Asharot des Wochenfestes, die in ihrer ältesten Form die Gebote und Verbote ohne jede Verbindung trocken aneinanderreihten, jedoch auch bald in der Weise bearbeitet wurden, daß zusammenfassende Übersichten Gruppierungen und Bewertungen der einzelnen Klassen sowie rhythmische Lieder zum Abschlusse hinzutraten.

11. In dasselbe Gebiet und in dieselbe Zeit gehören die ältesten Hoschanot für das Hüttenfest, sämtlich schlichte Litaneien, deren einziger Schmuck das Alphabet ist. Einleitende Stücke für die Vorbeter wie איחילה לאל פיפיות, היה עם פיפיות zeigen ebenfalls die ungekünstelte Form jener Zeit, die einfache an die Bibel angelehnte Sprache, den schlichten Aufbau der Gedanken, den kurzen, nur von der Betonung abhängigen Rhythmus. Von den Vorbetern rühren höchstwahrscheinlich auch gewisse Anrufungen vor einzelnen Gebetstücken her, kurze Sätze mit einfachen Gedanken, die später Vorbilder für zahlreiche ähnliche Sätze und vor allem Anknüpfungspunkte für weit ausgeführte und schwierige Poesien boten (יבכן נמליכך מלך, יבכן לך תעלה קדושה).

12. Kennzeichnend für die hier behandelten Erweiterungen der Stammgebete ist, daß die meisten sämtlichen Riten gemeinsam, demnach in einer Zeit entstanden sind, wo eine gleichmäßige Beeinflussung der gesamten Judenheit noch möglich war. Gemeinsam ist ihnen ferner die Einfachheit der Form, die Schlichtheit der Sprache; weder der Reim noch der Gebrauch von schwierigen neuen Wort-

bildungen oder die Verwertung dunkler Anklänge an die Auslegung des Midrasch sind in ihnen anzutreffen. Viele Stücke der älteren Zeit sind später überarbeitet oder erweitert worden, man braucht sie nur in der jüngeren Form mit den ursprünglichen Vorlagen zu vergleichen, um die charakteristischen Eigenschaften und die Vorzüge der älteren Arbeiten zu erkennen. Die Stücke sind ferner nur an die Gebete angehängt, sie unterbrechen ihre herkömmliche Reihenfolge nicht. Sie sind endlich sämtlich anonym, weder haben die Verfasser ihre Namen in ihnen angezeigt, noch ist sonst eine Überlieferung über ihren Ursprung vorhanden. Die Heimat der ersten Zutaten zu den Stammgebeten ist zum weitaus größten Teile Palästina oder das benachbarte Syrien. Nur dort wurde die hebräische Sprache derart gepflegt, daß sie so stilgerecht gehandhabt, so ausdrucksvoll angewendet werden konnte. Was von babylonischen Kompositionen vorliegt, ist in aramäischer Sprache und in ganz anderen Gedankengängen gehalten. Die alten Asharot freilich werden in der Überlieferung den babylonischen Hochschulen zugeschrieben, ihren Inhalt bilden so trockene Aufzählungen, daß daraus ein Argument gegen die Überlieferung nicht entnommen werden kann; aber das eine spricht sicher dagegen, daß die Stimmung in Babylonien im allgemeinen solchen Einschaltungen nicht sehr freundlich war. In Babylonien strebte man danach, das gesamte Gebiet des Gottesdienstes in feste, unabänderliche Formen zu bringen; in Palästina hingegen war die Tendenz eine entgegengesetzte, dort suchte man gerade Abwechslung im Gottesdienste, man wünschte möglichst viele Gebete zu besitzen, um nicht immer ein und dieselben verwenden zu müssen. Man traute sich auch die Fähigkeit zu, den Gottesdienst zu bereichern, und das Land besaß noch immer, und gerade in derartigen Fragen, genügende Autorität, um selbst gegen den Willen der Babylonier seine Neigungen siegreich durchzusetzen.

Kap. II. Die Epoche des Piut.

§ 39. Der Piut.

Literatur: Zunz, Syn. Poesie, S. 59ff.; Dukes, Zur Kenntnis usw.; Sachs, Rel. Poesie, S. 178ff.; Duschak, S. 224ff.; Eppenstein, Beiträge usw. in *MS*, LII, 1908, S. 465ff.; *J.E.* Art. Piyyut X, 65ff.

1. Um das Jahr 550 etwa dürfen wir die Stammgebete als abgeschlossen, auch ihre ersten Erweiterungen als schon vorhanden und anerkannt betrachten; neue Gebete, die sich gleichmäßig in der gesamten Judenheit verbreiten und als verbindlich angenommen werden, entstehen nicht mehr. Damit aber war keineswegs eine Erstarrung des Gottesdienstes eingetreten, keineswegs der Bestand an Gebeten ein für allemal festgelegt, so daß er nie mehr verändert werden konnte. Alle Ereignisse, die auf die Lage der jüdischen Gemeinschaft, ihre Erlebnisse und Stimmungen entscheidend einwirkten, übten ihren Einfluß auf den Gottesdienst aus. Die Bereicherung des Gottesdienstes vollzog sich späterhin in der Weise, daß kunstvolle Poesien, Hymnen, Elegien oder Bitten zu den Stammgebeten hinzutraten, die unabhängig von ihnen blieben, ihren Gedankengang selbständig verfolgten, mit den Stammgebeten nur äußerlich verbunden, nicht mehr verschmolzen wurden. Der Piut leitet eine neue Epoche in der Entwicklung des Gottesdienstes ein. Mehr als ein Jahrtausend überwog die Stimmung, welche an einer solchen Ausgestaltung des Gottesdienstes Gefallen fand, sie betätigte sich nicht immer in derselben Richtung, aber so verschieden auch der Ausdruck jener Bestrebungen sein mag, das gemeinsame Kennzeichen ist die Unantastbarkeit der Stammgebete und die Ausgestaltung des Gottesdienstes durch fremde Zutaten, die sich nach Ländern und Zeiten verschieden entwickeln.

Mit dem Abschlusse des Talmuds hängen zwei in der Geschichte des Judentums neue Erscheinungen zusammen; die bis dahin mündlich fortgepflanzte Lehre wird niedergeschrieben und die ehemals einheitliche Tradition spaltet sich in mehrere Zweige. Beide Neuerungen üben auch auf den Gottesdienst ihre Wirkung aus. Es ent-

stehen geschriebene Gebetbücher, eine bis dahin unbekannte und reiche Literatur, die für die Entwicklung von großem Belang wird. Und wie eine Literatur für den Gottesdienst, so entsteht eine solche über den Gottesdienst, in den einzelnen Ländern bilden sich abweichende Bräuche, ihre Feststellung, ihre Vergleichung, der Gedankenaustausch darüber beeinflussen den Gottesdienst. Während auf der einen Seite an der Herstellung der äußeren Ordnung des Gottesdienstes gearbeitet wird, legt die andere allen Nachdruck auf den inneren Gehalt, den religiösen Wert des Gottesdienstes, auf die fromme Stimmung des Beters. Auch die Mystik bemächtigt sich des Gottesdienstes, anfangs sucht sie ihn nur durch die Forderung vertiefter Andacht zu beeinflussen, dann aber durch eigene Zusätze zum überlieferten Gebet, die mit dem Piut eine gewisse Ähnlichkeit haben. In der ganzen langen Zeit bleibt der Piut das vorherrschende Element, das dem Gottesdienste sein Gepräge gibt.

2. Die ersten Versuche zur Ausschmückung des Gottesdienstes an den Festen und Fasttagen, von denen oben (S. 276 ff.) berichtet wurde, enthalten bereits solche Zusätze, die man als Piut bezeichnen kann; die Anwendung der alphabetischen Anordnung, die sich in einem großen Teile von ihnen findet, wird als eine der Eigentümlichkeiten der Piutdichter bezeichnet. Dennoch sind jene Dichtungen ganz anderer Art wie der Piut im eigentlichen Sinne. Zunächst sind sie stets von den Stammgebeten getrennt geblieben, nicht in dieselben eingedrungen, sie haben nicht, wie es beim Piut der Fall ist, den überlieferten Zusammenhang der Gebete unterbrochen. Sodann aber unterscheiden sie sich, wie nicht genug hervorgehoben werden kann, durch die Schlichtheit ihrer Form, die Einfachheit ihrer Sprache, die Verständlichkeit und Klarheit ihrer Darstellung. Der Piut hingegen ist in jeder Beziehung Kunstpoesie, für ihn sind der strophische Aufbau, die Verwendung des Reims, der gesuchte Ausdruck, der enge Anschluß an den Midrasch und die dadurch bedingte lehrhafte Darstellung kennzeichnend. Zwischen den primitiven Zutaten des fünften und sechsten Jahrhunderts und dem ausgebildeten Piut nach dem Muster des kalirischen liegt eine gewaltige Kluft. Es muß eine Übergangszeit gegeben haben, in der sich eine Tradition darüber herausbildete, welche Stellen des Gebetes zur Erweiterung durch Poesien geeignet waren, eine Zeit, in der die Stilform des Piut immer mehr zur Entfaltung gebracht wurde, in der alles, was uns

später fertig und von der allgemeinen Zustimmung getragen entgegentritt, vorbereitet und ausgearbeitet wurde. Die Kompositionen jener Zeit wurden durch die besseren Dichtungen, die ihnen folgten, verdrängt, so daß die Gedankenrichtung jener Epoche und die Namen der Männer, die in ihr maßgebend waren, bis auf ganz geringe Spuren völlig verschollen sind. Aber daß eine große Bewegung, ein gewaltiger Widerstreit der Meinungen, mitunter vielleicht auch heftige Kämpfe mit diesen Bestrebungen verbunden waren, daran kann nicht gezweifelt werden. Nicht vom ersten Augenblicke an hat der Piut überall Anklang gefunden, für seine Verbreitung und für seine günstige Aufnahme wurde eine Notlage entscheidend. Religionsverfolgungen, die den alten gottesdienstlichen Vorträgen ein jähes Ende bereiteten und die Einführung einer neuen Art der religiösen Belehrung zur Notwendigkeit machten.

3. Jehuda b. Barsilai aus Barcelona berichtet in seinem S. ha Ittim auf Grund von Mitteilungen älterer Autoritäten (רבותא), daß die Einführung des Piut in einer Zeit der Religionsnot stattfand (שלא נתקן אלא בשעת השמד לחיד). „weil damals die Worte der Belehrung nicht zugelassen wurden. Die Feinde hatten Israel verboten, sich mit der Tora zu befassen, infolgedessen trafen die Gelehrten jener Zeit Einrichtungen, vermöge deren sie im Rahmen der Tefilla den Ungelehrten die Vorschriften für ein jedes Fest, die Vorschriften im Anschluß an die Sabbatlektionen, die Einzelheiten der religiösen Gesetze in Gestalt von Hymnen und gereimten Poesien (שבחות והידות חרוזות ופיוטים) vorführten.“ Die Erzählung wird ganz beiläufig in das Werk eingeflochten, der Abschnitt über die Gebete, הלכות ברכות, in dem die Frage wahrscheinlich ausführlich behandelt war, ist nicht erhalten. Welche Religionsnot gemeint ist, läßt sich nicht ohne weiteres ersehen. Man denkt zunächst an die Novelle Justinians vom Jahre 553, die gelegentlich der Ordnung von Synagogenstreitigkeiten (oben S. 190) den Gebrauch der „sogenannten Deuterosis als Erfindung der Menschen, als von außen zur Bibel hinzugekommenes, ungeschriebenes, gottloses Geschwätz“ ganz und gar verbietet. Das Wort *δευτέρωσις* wird auch von den Kirchenvätern als Bezeichnung der jüdischen Traditionsliteratur gebraucht, hauptsächlich allerdings als Benennung für die Mischna, muß aber hier, wo es im Zusammenhange mit der Schriftvorlesung gebraucht wird, sich ausschließlich auf die targumischen Paraphrasen oder, da es sehr fraglich ist, ob neben der

griechischen Übersetzung, um die der Streit entbrannt war, auch noch das Targum zum Vortrage gelangte, auf die belehrenden Vorträge hagadischen und halachischen Inhalts beziehen. Sie aber sind es, welche nach Barsilais Mitteilungen verboten und durch die Piutim ersetzt zu werden bestimmt waren. Wir hätten demnach hier einen Bericht, der das Aufhören der Midrasch-Vorträge in Palästina, das ja zum byzantinischen Reiche gehörte, zu erklären versucht.

So viel auch für diese Annahme spricht, so darf doch nicht unbeachtet bleiben, daß al-Barcelonis Quelle wahrscheinlich eine babylonische war und religiöse Beschränkungen der Juden in Babylonien im Auge hatte. Von solchen aber spricht ausdrücklich ein anderer Berichterstatter, der die Angelegenheit ebenfalls nur ganz gelegentlich streift und darum, selbst wenn man ihm sonst nicht immer Glauben schenken mag, bei unserer Frage volle Beachtung verdient. Samuel b. Jehuda ibn Abun aus Fes, der im XII. Jahrhundert zum Islam übergetreten und unter dem Namen Samau'al b. Jahjâ al-maġribî als Schriftsteller bekannt geworden ist, verfaßte eine umfangreiche polemische Schrift „Ifḥâm al-jahûd", das Zumschweigenbringen der Juden, die eine ausführliche Widerlegung der jüdischen Lehre zum Gegenstande hat. Gelegentlich kommt er auf die Schicksale der Juden, auf die zahlreichen schweren Verfolgungen, denen sie unterworfen waren, zu sprechen und bemerkt da wie folgt: „Der Islam traf die Juden unter der Herrschaft der Perser . . .; diese haben ihnen häufig das Gebet verboten . . . . Als aber die Juden sahen, daß es den Persern mit dem Verbote des Gottesdienstes ernst sei, machten sie Gebete, in welche sie Stücke des gewöhnlichen Gebets hineinschoben, und nannten sie al-ḥizâna (חזנית). Sie komponierten zu diesen viele Melodien und in den Gebetszeiten pflegten sie zusammenzukommen, um sie zu singen und zu lesen. Der Unterschied zwischen der Ḥizâna und zwischen dem Pflichtgebet (ṣalât) ist, daß das Pflichtgebet ohne Melodie verrichtet wird: es wird vom Vorbeter allein vorgelesen und niemand schreit mit, beim Ḥizân aber begleiten ihn viele mit Rufen und Singen und helfen ihm bei den Melodien. Als die Perser ihnen dies verboten, meinten die Juden, daß sie nur (singen und) manchmal damit aufhören und manchmal darin eifrig sein sollten. Das Merkwürdige dabei ist, daß, als der Islam der Ahl al-dimma die Religionsübung gestattete und das Pflichtgebet ihnen erlaubt wurde, die Ḥizâna bei den Juden an Fest- und

Feiertagen, sowie bei freudigen Anlässen zur verdienstlichen Religionsübung geworden ist; sie machten sie zum Ersatz für das Pflichtgebet und begnügten sich damit, ohne hierzu gezwungen zu sein.“ Der interessante Bericht ist nicht frei von Widersprüchen und Unklarheiten, sie beziehen sich in der Hauptsache auf die Vortragsweise der Ḥizâna und auf ihr Verhältnis zu den Stammgebeten. Mit Sicherheit ergibt sich indes, daß auch Samau'al von der Entstehung der Sitte der Ḥizâna in einer Zeit der Bschränkung des Gottesdienstes wußte und es tadelte, daß sie, nachdem ruhigere Verhältnisse eingetreten waren, beibehalten wurden. Die Verfolgungen haben nach seinen Angaben die P e r s e r verursacht. Das stimmt mit dem, was jüdische Quellen über die Zeit von 450 bis 589 zu berichten wissen, sehr wohl zusammen. Insbesondere müssen wir, wenn er unmittelbar vor der Berührung der gottesdienstlichen Fragen erwähnt, daß die jüdischen „Lehrer erschlagen, ihre Bücher verbrannt und sie selbst an der Erfüllung ihrer Religionsgesetze verhindert wurden“, an die unglücklichen Ereignisse denken, die nach der Darstellung im Sendschreiben des Gaons Scherira am Schlusse der amoräischen und während der saboräischen Epoche die Verbreitung der Lehre unmöglich machten, zur Schließung der Lehrhäuser führten und vielen angesehenen Lehrern den Tod oder das Exil brachten. In jene trostlosen Zeiten, die mit einigen kurzen Ruhepausen etwa ein Jahrhundert andauerten, fällt nach Samau'al die Einbürgerung der Ḥizâna. Die Ursache ist dann wahrscheinlich dieselbe, die Jehuda b. Barsilai erwähnt, das Aufhören der belehrenden Vorträge und ihr Ersatz durch religiöse Lieder erbaulichen oder belehrenden Inhalts; denn daß die gottesdienstlichen Versammlungen verboten und doch, wenn nur solche Lieder und nicht die Pflichtgebete vorgetragen wurden, gestattet gewesen sein sollen, läßt sich schwer begreifen. Die Religionsnot freilich, die den Anlaß zu ihrer Einführung gegeben hat, wäre hiernach nicht die von Justinian verfügte, sondern die umfassende Verfolgung der Juden Mesopotamiens, die mit dem Niedergange des Sassanidenreiches zusammenfällt.

Über den Zusammenhang des Namens Ḥizâna mit den gottesdienstlichen Vorträgen belehrt uns auch der arabische Schriftsteller al-Kalkaschandi am Ende des XIV. Jahrhunderts, der bei der Schilderung der jüdischen Gemeinde in Kairo unter den Würdenträgern an zweiter Stelle den חזן nennt — das Wort ist mit genauer Angabe

der Orthographie gegeben — der „ein guter Prediger (כטרב) ist und vom Minbar aus das Volk ermahnt." Ebenso wird in einem anderen Dokumente aus Fostat der חזן vom שליח unterschieden und ihm vor diesem der Vorrang zugesprochen. Andererseits wird das Wort Hizâna in jüdischen Kreisen in dem Sinne verwendet, den sonst Piut hat. Besonders die Poesien Jannais, eines der ältesten Piutdichter, werden unter dieser Bezeichnung erwähnt. Kirkisani nennt wiederholt als eine der Quellen Anans, des Stifters der karäischen Sekte, die חזאנה ינאי. Auch in Bücherlisten aus dem Mittelalter, die in jüngster Zeit veröffentlicht wurden, findet sich mehrfach die Bezeichnung im Zusammenhange mit den Gebeten für nahezu sämtliche Feste.

4. Der Piut war nicht erst durch die genannten Verfolgungen entstanden, Babylonien war auch nicht sein Heimatland, er hat dort niemals als einheimisches Erzeugnis und als ein den Stammgebeten gleichberechtigter Bestandteil des Gottesdienstes gegolten. Sein Ursprungsland ist P a l ä s t i n a , für seine Entstehung war das Bedürfnis maßgebend, die religiösen Anschauungen, welche die Hagada erarbeitet hatte, in neuer Form zu verbreiten, den Gottesdienst an den Festen zu schmücken und in dem Glanze des religiösen Gedankens zu verklären. „Die Festdichtung war das Surrogat für die Institution der öffentlichen Belehrung und allmählich gleichsam die stehende Charakteristik des Festes, dessen Deutung und Auslegung, die Stimme der Geschichte oder die ins Wort gefaßte Stimmung der Gemeinde." Der Zwang, die öffentlichen Lehrvorträge einzustellen, war ihrer Verbreitung außerordentlich fördernd, verschaffte ihr sogar in Babylonien Eingang und sicherte ihr die Billigung der anerkanntesten Behörden.

Die Stimmung zugunsten des Piut, zunächst eine Folge der traurigen Zeitverhältnisse, wurde wesentlich verstärkt durch die Berührung mit der Kultur und Poesie der Araber (nach 635). Von ihnen rührten die neuen Kunstformen her, welche dem Piut die äußere Schönheit und den Schwung verliehen. Von ihnen lernten die jüdischen Dichter den Reim, in späterer Zeit auch das Metrum, von ihnen übernahmen sie die Sitte des Akrostichons, aus ihrer Art, alte Zitate zu verwenden, schöpften sie die Anregung zur Ausbildung des Musivstils. Eine Piutdichtung hat es auch vor der Bekanntschaft mit den Leistungen der Araber gegeben, ihre Ausgestaltung jedoch und ihre Verfeinerung, ihre Verbreitung und ihre sympathische Auf-

nahme hat sie dem durch die arabische Dichtkunst wachgerufenen Interesse zu danken; ohne sie hätte der Piut nicht die Anerkennung seitens der maßgebenden Kreise, nicht die Mannigfaltigkeit seiner Kunstformen gefunden. Von der Zeit der Ausbreitung der Herrschaft des Islams über Palästina und Babylonien dürfen wir den Aufschwung der Piutdichtung datieren. Bereits ein Jahrhundert später (vor 750) beherrscht er die wichtigsten Teile des Gebets, sind die Stellen, an denen er zum Vortrag gelangt, festgelegt, ist das Schema seiner Verteilung der allgemeinen Zustimmung sicher; die Annahme, daß der Vorbereitung und Ausarbeitung der endgültigen Form eine längere Entwicklung vorausgegangen sein muß, läßt sich nicht von der Hand weisen.

5. Der wichtigste Schritt in dieser Entwicklung war das Eindringen des Piut in die Tefilla, die Neuerung, daß er nicht mehr als Anhang zum überlieferten Gebete, sondern unter Unterbrechung der vorgeschriebenen Ordnung innerhalb desselben (בכלל התפלה Ittim) zum Vortrage gelangte. Dadurch hatte der Piut Bürgerrecht erlangt, und seiner Ausbreitung stand keinerlei Schranke mehr entgegen. Zunächst wurde er, als Keroba, nur in den ersten Benediktionen der Tefilla verwendet, aber bald eroberte er sich die ganze Tefilla. Von da schritt der Piut weiter vor zum Jozer; auch dort ergriff er zuerst nur von den Hauptstellen Besitz, um sich allmählich neue Positionen zwischen diesen Gebetstücken zu erkämpfen. Auch beim Jozer hatte es nicht sein Bewenden, schließlich wurden schon die die Semirot einleitenden und abschließenden Stücke mit Poesien versehen. Wie das Morgenkamen Musaf- und Abendgebet, seltener Mincha unter den Einfluß des Piut. Neben den Gebeten bot die Tora- und Prophetenvorlesung den Dichtern Gelegenheit zum Eingreifen, die Bibelstellen und Litaneien in der Selicha wurden durch poetische Stücke unterbrochen; kurz, es gab keine Stelle im Gebet, keine Zeremonie und keine Gelegenheit, die die Möglichkeit zu poetischen Einschaltungen boten und von den Piutdichtern nicht genutzt worden wären. Auch die Anlässe häuften sich. Seinem Ursprunge nach war der Piut für die Feste und die ausgezeichneten Sabbate bestimmt, er nahm aber ebenso von den Halbfesten und den Fasttagen Beschlag und, wie es midraschische Auslegungen für alle Sabbate des Jahres gab, so wurden im Anschluß an die Perikopen des dreijährigen Zyklus auch Piutim für alle Sabbate

verfaßt; ja es ist nicht ausgeschlossen, daß selbst für die Wochentage unter Anlehnung an die sabbatliche Perikope gedichtet wurde. Der Piut machte bei den Bedürfnissen und Erlebnissen der Gemeinde nicht halt; die Geschicke des einzelnen wurden ebenfalls zum Gegenstande der Dichtung gemacht, Geburt, Hochzeit, Tod ihrer Mitglieder trugen zur Ausgestaltung des Gottesdienstes der Gemeinde bei. Nicht daß in allen Gemeinden zu allen Zeiten jede Gattung des Piut in gleicher Weise gepflegt und gutgeheißen worden wäre, darin herrschte die denkbar größte Verschiedenheit. Nicht alle Gemeinden waren in gleicher Weise Anhänger des Piut; diejenigen, die ihm geneigt waren, wurden häufig vom Dichter überrascht, ohne vorher zu wissen, ob Poesien zum Vortrag kommen und bei welcher Gelegenheit sie zu hören sein würden. Es war der Vorzug des Piut vor den Stammgebeten, daß weder der Wortlaut noch die Zahl oder Reihenfolge der Dichtungen irgendwelchen Bestimmungen oder Beschränkungen unterworfen waren. Bis auf die Norm, daß er zum Inhalte des Gebetes, dem er beigefügt wurde, passen mußte, gab es keine feste Regel für den Piut, er konnte eingelegt, weggelassen, durch neue Schöpfungen ersetzt werden, ganz so wie der Geschmack und die Stimmung der Gemeinde es im Augenblicke gerade wünschenswert erscheinen ließen. Die Wandelbarkeit war die größte Stärke des Piut, die Möglichkeit, immer neue Dichtungen heranzuziehen, war eine der hauptsächlichsten Ursachen seiner Beliebtheit; die Gemeinde konnte seiner nie überdrüssig werden, es lag in ihrer Macht, nicht beliebte Kompositionen auszuschalten und durch neue, bessere zu ersetzen oder, sobald der Geschmack sich geändert hatte, an Stelle von veralteten zeitgemäßere Stücke aufzunehmen. Der Piut verlieh dem gesamten Gottesdienste eine starke Beweglichkeit, er brachte eine willkommene Unterbrechung der regelmäßig wiederkehrenden, sich stets gleichbleibenden Stammgebete, seine ersten starken Erfolge beruhten zum großen Teile auf dem Wunsche nach Abwechslung, wenn auch keineswegs geleugnet werden soll, daß auch sein Inhalt und seine Kunstform ein Zeitbedürfnis auslösten. Der Piut wurde ein wichtiger Faktor im Gottesdienste, gegen mannigfache und mächtige Widerstände hat er sich durchgesetzt und behauptet, die Produktion wuchs zusehends, die Zahl der synagogalen Dichtungen vermehrte sich ins Ungemessene. Die gedruckten Gebetbücher geben eine sehr unzureichende Vorstellung von dem Reichtum an Poesien, über die der Gottesdienst

einst verfügte, und von ihrer Bedeutung für das religiöse Leben. Schon dadurch erwecken sie irrige Vorstellungen, daß der Piut in ihnen als ein feststehendes und unveränderliches Element der Gebetordnung erscheint, daß er jedermann zugänglich ist, von der gesamten Gemeinde gelesen werden kann, während er einst den ausschließlichen Besitz seines Verfassers bildete, von ihm vorgetragen und nach Belieben verwendet wurde. Vor allem aber ist zu beachten, daß die Drucke nur eine geringe Auswahl aus den großen Beständen der handschriftlichen Sammlungen aufzunehmen vermochten. Zunz hat in seiner Literaturgeschichte nicht weniger als 400 Dichter behandelt und neben 1816 Selichas „40 Musaf-Keduschas, 57 Maarib, 70 Nischmat, 70 metrische Bakaschas, 100 Kerobas, 120 Reschut, 150 Mostedschab, 150 aramäische Kompositionen, 180 Techinnas, 200 Hoschanas, gegen 600 Lieder und Piut im engeren Sinne, 600 Klagegesänge, 600 Jozer und Jozerstücke, Ofan usw." erwähnt. In dem halben Jahrhundert, das seitdem verflossen ist, haben sich die Zahlen bedeutend erhöht, die unbekannten Dichtungen, die aus der Genisa zu Kairo zutage gefördert wurden, zählen allein nach Tausenden.

6. Der Piut ist kein einheitliches Gebilde, er hat seit seinem Aufkommen im sechsten oder siebenten Jahrhundert bis auf den heutigen Tag — denn seine Zeit ist in manchen Ländern des Orients noch immer nicht erloschen — sehr viele Wandlungen durchgemacht, Form und Inhalt, Sprache und Darstellung haben in ihm gewechselt je nach den Ländern und den Zeiten seiner Entstehung, er hat mit der allgemeinen Kultur der Juden gleichen Schritt gehalten und hat, wie sie selbst, Höhepunkte und Epochen des Niedergangs erlebt; mit der Veränderung des Geschmackes und der Gedankenrichtung gehen Wandlungen in der Beliebtheit des Piut und in seiner Verwendung einher.

7. Der S t o f f des Piut war durch seinen Zweck bestimmt, die Dichtungen hatten die Aufgabe, die synagogalen Vorträge zu vertreten, der Gemeinde für diejenige Belehrung und Erbauung Ersatz zu leisten, die ihr ehemals die Derascha (§ 29) vermittelt hatte. Der Paitan löste den Darschan ab, er mußte wie jener das gesamte Gebiet der religiösen Lehren, Institutionen und Zeremonien behandeln, die Geschichte der Väter und die Zukunftshoffnungen entwickeln. Den Sinn der Feste und ihre Bräuche zu erläutern war eine der ältesten Aufgaben der Schriftauslegung, sie wurde von den Paitanim über-

nommen, der Erklärung der Festgedanken und Festsymbole waren ihre Bemühungen zunächst gewidmet. Aber bald erweiterten sie ihr Arbeitsgebiet, „der unerschöpfliche Reichtum der Hagada ergoß sich in die religiöse Poesie, die nunmehr die Nationalliteratur, die nationale Geschichte und den Glaubens-, nicht selten auch den Gesetzesinhalt in das Gebet verwebte, und selber ein Ausdruck ward der gesamten Taten und Leiden Israels." Die Leiden bildeten eine traurige Kette, die nicht abriß, bis in die unmittelbare Gegenwart sich fortsetzte. Die Dichter selbst hatten ihren bitteren Kelch zu kosten, sie mußten die Metzeleien und Verfolgungen ihrer Gemeinden ansehen, den Jammer und das Wehgeschrei ihrer in den Tod gehetzten Angehörigen und Freunde mit anhören, der Stoßseufzer, der sich ihrem Herzen entrang, wurde zum Klagelied für die Gemeinde umgestaltet, zu dem Lenker der Geschicke richtete sich der Blick voller Ergebung mit dem innigen Gebet, die Zeit der zukünftigen Erlösung, die er so sicher verheißen, baldigst herbeizuführen. Die Selicha, die bis dahin mehr den allgemeinen religiösen Gedanken von Sünde und Vergebung, von menschlicher Vergänglichkeit und göttlicher Gnade, von Druck und Erlösung Ausdruck verliehen hatte, erhielt in der Zeit der ständig wütenden Vernichtung eine zeitgenössische und persönliche Note, sie gab die Stimmung wieder, die in den unschuldigen Opfern des Glaubenshasses erzeugt wurde, die unerschütterliche Treue zum Glauben der Väter, die unverwüstliche Zuversicht in das Erscheinen des messianischen Heils.

Auch der Stil des Piut wurde stark durch die Hagada beeinflußt. In der ersten Zeit folgte die Darstellung der Paitanim völlig dem Beispiel des Midrasch, sie gaben seine Gedanken, häufig sogar seine eigenen Worte wieder. Wo das Studium der Juden auf Talmud und Midrasch beschränkt blieb, vermittelte das aus ihnen entnommene Material auch weiterhin ausschließlich den Stoff der religiösen Poesie; wohingegen, wie in Spanien, die Beschäftigung mit den Wissenschaften die Kenntnisse und den Gedankenkreis erweiterten, wo die Philosophie die Auffassung der religiösen Probleme in andere Richtung lenkte, nahm auch der Piut eine neue Gestalt an, bereicherten die neuen Bildungselemente seinen Stoff, beeinflußte die veränderte Denkungsweise seinen Inhalt. Der Piut stand allen Einflüssen offen, in ihm spiegeln sich die Bildungsstufen seiner Verfasser, die Tendenzen ihrer Epochen wieder; naturwissenschaftliche und philosophische, mystische

und kabbalistische Vorstellungen haben auf ihn eingewirkt, sind mit den biblischen und agadischen Elementen, die er durch die Tradition besaß, eine Verschmelzung eingegangen. Der lehrhafte Inhalt bildete die Stärke und gleichzeitig die Schwäche des Piut. Es war außerordentlich wertvoll, daß durch Vermittlung des Piut die religiösen Gedanken, die erbaulichen Erzählungen, die trostreichen Verheißungen der Hagada in den weitesten Kreisen der Religionsgemeinschaft verbreitet wurden. Wieviel Frömmigkeit ist dadurch geweckt, wieviel Verzagten Mut, wieviel Verzweifelten Hoffnung eingeflößt worden! Die leichte Zugänglichkeit des Stoffes war aber auch häufig eine Verleitung zum Verse machen, die viele zum Anfertigen von Piutim reizte, die keine Dichter waren. Es bildete sich eine gewisse Schablone heraus, die nur zu gern benutzt wurde, für die gleichen Gebetstellen und die gleichen Gelegenheiten bediente man sich gern derselben Gedanken, gewisse Themen wie die Leiden der zehn Märtyrer, die Opferung Isaaks, die Keduscha der himmlischen Scharen werden die immer wieder und häufig mit stereotypen Wendungen behandelten Themen. Da war es an sich schwierig, originellen und packenden Ausdruck zu finden, es ist auch nur wenigen Dichtern gelungen, gar viele wurden dabei langatmig und ergingen sich in einförmigen Wiederholungen. Die Dichter der Blütezeiten freilich wußten, sich völlig frei von jedem äußeren Einflusse zu halten und folgten lediglich der inneren Eingebung, in den Verfallszeiten wiederum trat von neuem die Anlehnung an die alten Vorbilder stärker hervor, nur daß dann auch das Beispiel der klassischen Dichtung mitwirkte. Der Piut mit seinem Fassungsvermögen war eine Quelle der Belehrung, war der Dolmetsch des Glaubens an Gott und seine Gnade, des Vertrauens in die Kraft des Gebets, der Zuversicht in die Erfüllung der Zukunftshoffnungen. Nach dieser Richtung hat er eine bedeutsame Mission erfüllt, und er erfüllt sie noch heute überall da, wo sein Inhalt und seine Ausdrucksweise dem Empfinden der Gläubigen entsprechen.

8. Eine nicht geringere Rolle als der Inhalt spielte die äußere Form des Piut. Er war Kunstdichtung und mußte sich den Gesetzen des Geschmackes seiner Zeit und Umgebung unterwerfen. Die Forderungen wechselten, und dementsprechend legte der Piut ein anderes Gewand an, er wurde mannigfaltiger und komplizierter, der Piut machte sämtliche Fortschritte mit, er erschien in den verschiedensten Gestalten. Zuerst ist das Alphabet das einzige Bindemittel der Zeilen,

dann tritt der Reim hinzu; der Wechsel des Reims veranlaßt die Gliederung in Strophen, und wo ein einziger Reim durch die ganze Poesie hindurchgeht, übernehmen häufig Refrains oder Bibelverse die Aufgabe der Strophenteilung. Die alphabetischen Akrosticha wechseln mit solchen ab, die Namen oder Bibelstellen anzeigen, sie werden sogar mit ihnen verbunden und variiert. Für den Bau der Verse ist anfangs ein gewisser Rhythmus maßgebend, der später durch kunstvolle Metren ersetzt wird. Jede der hier genannten Formen kommt im Laufe der Zeit zu immer künstlicherer und gekünstelterer Anwendung.

9. Die Akrostichis (סרסן, später חתימה), die wir zunächst betrachten, kann

a) eine alphabetische sein. Alphabetische Wort- und Satzfolge in verschiedenen Variierungen finden sich bereits in den allerersten Anfängen synagogaler Poesie (oben S. 274 f.). Der Piut konnte nur alphabetische Zeilen verwerten, und er wendet sie in den reichhaltigsten Variationen an. Wie in den biblischen Psalmen ist auch in den Piutim die Zahl der Zeilen, die mit denselben Buchstaben des Alphabets beginnen, sehr verschieden, ein, zwei, drei, vier bis zehn, sogar achtzehn und vierundzwanzig Zeilen bilden die Strophen; sie sind innerhalb ein und derselben Poesie nicht immer gleich lang, die einzelnen Zeilen kommen in den verschiedensten Zusammensetzungen vor. Es bleibt auch nicht bei den einfachen Alphabeten, sondern in gleicher Weise wird die umgekehrte Reihe (תשרק), werden, wenn auch nicht ganz so häufig, die aus dem Talmud bekannten anderen Kombinationen der Buchstaben des Alphabets (z. B. אתבש, אלבם, אחס בטע, sogar איק בכר) angewendet. Es können in einer Poesie mehrere Alphabete nebeneinander hergehen.

Das Akrostichon kann ferner

b) aus Bibelversen bestehen.

Sehr oft verwenden die Dichter von Kalir an Bibelverse in akrostichischer Weise, am Pesach z. B. werden im Jozer die Versanfänge des Hohen Liedes, am Wochenfeste die des Dekalogs, am Schlußfeste die aus Moses Segen und Tod usw. bald als Anfänge der Zeilen, bald als solche der Strophen, bald auch in der Mitte benutzt. Die Bibelstellen werden mit den Alphabeten kombiniert, so daß die alphabetische Reihenfolge sich erst hinter dem Worte des Bibelverses bemerkbar macht. Auch mit den Bibelversen können wie mit den Alphabeten die gewagtesten Kombinationen vorgenommen werden,

eine der kühnsten von Kalir, wie sie glücklicherweise nicht häufig sind, besitzen wir in seiner Keroba zum 9. Ab in It.; der erste Vers beginnt da immer mit je einem Anfangsworte der Zeilen in Thr. Kap. 5, das nicht alphabetisch ist, und einem aus Thr. Kap. 4, die nächsten drei mit den Anfangsworten aus Thr. Kap. 3 in umgekehrter Reihe (3, 2, 1, 6, 5, 4), die fünfte und sechste mit je einem Versanfange aus Thr. 2 und 1. Die sechste Zeile schließt mit den letzten beiden Worten des obigen Verses aus Kap. 5. Die Komplikation ist jedoch damit nicht erschöpft, sie wird durch den Reim wesentlich erhöht.

Weitaus die häufigsten und literarhistorisch die wichtigsten sind

c) die Namensakrosticha.

Daß der Dichter seinen Namen nennt, knüpft ebenfalls an biblische Muster an, die akrostichische Form jedoch, in der es im Piut geschieht, ist arabischen Vorbildern entlehnt, jedenfalls vor der Beeinflussung durch die Araber nicht nachzuweisen. Der Name ist entweder nach voraufgegangenem Alphabet gegen Ende der Poesie angegeben oder sein Akrostichon füllt die sämtlichen Zeilen- bezw. Strophenanfänge aus. Mitunter zeichnen die Dichter nur ihren Namen, meistens aber auch den des Vaters, wobei in älterer Zeit häufig das palästinische בירבי zur Anwendung kommt. Seit dem zehnten Jahrhundert tauchen auch die Bei- oder Familiennamen wie טוב עלם (Bonfils), הארוך (del Lungo), דג קטן (Fischlin) usw. auf; die Heimat des Dichters oder seiner Familie wird angegeben ירחי (aus Lunel), האזובי (aus Orange), גראנטי (aus Granada) usw. Nach der Mitte des zwölften Jahrhunderts finden wir Ehrentitel oder Bezeichnungen des Berufes wie חבר, חזן, פרנס, רופא mit genannt. Die spanischen Dichter setzten vor ihren Namen אני, hinter ihn הקטן, gegen Ende des XI. Jahrhunderts הצעיר, wofür andere, zumal in Verfolgungszeiten, העלוב oder הנדכה schreiben. Den Namen werden bisweilen Segensformeln beigefügt, zunächst einfache und kurze wie חזק, יחיה oder יגדל; im Laufe der Zeit aber wachsen sie immer mehr in die Länge, schließlich entstehen Formeln wie יגדל בתורה ובמעשים טובים אמן חזק ואמץ oder יגדל ויחי לנצח חיי עד סלה אמן נצח. Dazu traten Segensformeln noch andrer Art oder Bibelverse, die ein Gebet enthalten (z. B. Neh. 13 22 זכרה לי אלה). Auch Zusätze, die sich auf den Inhalt der Dichtung beziehen, kommen vor, so ist z. B. ein berühmtes Gedicht Jehuda ha Levis für den Versöhnungstag ge-

zeichnet יהודה הלוי בר שמיאל המודה לאדוניו המיחדה על עוניו ביום הכפורים. Die Dichter begnügten sich indes nicht damit, ihren eigenen und des Vaters Namen einzuzeichnen, bisweilen trugen sie auch den eines Bruders oder eines Sohnes mit einer langen Segensformel ein. Simon b. Isaak zeichnet im Jozer für den II. Neujahrstag אלחנן בנו יפרד חבלו לחיי עולם, Salomo ha Babli in dem für den siebenten Pesachtag מירדכי הקטן יגדל בתורה כהוגן וכשורה. Manche geben ganze Ahnengalerien; Jechiel b. Josef um 1340 zählt so zahlreiche Vorfahren auf, daß er nicht weniger als 114 Buchstaben für das Akrostichon braucht. Auch Namen und Eigenschaften Gottes, Bezeichnungen der Feste, für die das Stück bestimmt ist, oder Gebetstellen aus ihrer Liturgie dienen als Akrosticha, kurz es gibt auf diesem Gebiete die allergrößte Mannigfaltigkeit, ja ein Übermaß von Kunstmitteln zur Ausschmückung der Poesien.

10. Dem Akrostichon am Anfange der Zeilen entspricht am Ende der Reim חרוז. Man hat ihn ebenfalls schon in der Bibel wiederfinden wollen; wo der Gleichklang dort angetroffen wird, beruht er auf Zufall. Die bewußte Verwendung des Reims ist nur aus dem Einflusse der Araber zu erklären; vor der Zeit Kalirs sind, wie schon die Grammatiker des Mittelalters bemerken, Reime in der hebräischen Sprache nicht nachzuweisen. Die Reime können für jede Strophe wechseln oder durch die ganze Poesie durchgehen in der Weise, daß entweder sämtliche Verse ohne Ausnahme oder daß nur die Strophenschlüsse die gleiche Silbenendung, mitunter gar das gleiche Wort haben. Im letzteren Falle können die übrigen Zeilen jeder Strophe entweder ohne Reim bleiben oder einen für sie durchgehenden neuen Reim oder auch mehrere wechselnde Reime haben. Als besondere Feinheit gilt es, die Versschlüsse so einzurichten, daß das letzte Wort des ersten Verses zugleich das erste des zweiten bildet und so fort. Solche Ringwörter finden sich auch schon in den reimlosen Dichtungen. In alphabetischen Piutim sind in derartigen Fällen Reim und Akrostichon verbunden, die Worte bedingen sich gegenseitig. Die Kunst des Reims kann in der Weise ausgedehnt werden, daß schon die Halbzeilen den Gleichklang der Endung besitzen, daß schon bei ihnen die Ringwörter zur Anwendung kommen.

Die Reime sind vielfach durch den Inhalt der Poesie bedingt. In den Stücken zu מלכיות זכרונות שופרות z. B. endigen die Strophen auf מלוכה, auf זכרון, auf שופר, in denen zu טל und גשם auf טל und

מטר: ähnlich ist es bei anderen Poesien. Vor allem aber waren die Refrainsätze und die Bibelverse von größtem Einfluß auf den Reim; häufig bedingte der Refrain sämtliche Versendungen, da sie alle mit ihnen reimten. In den Mostedschabs ist durch den vorangeschickten Kehrvers das Ende jeder Strophe bestimmt; meistens ist das ein biblisches Zitat. Bibelverse werden sehr oft als Schlußzeilen der Strophen verwendet, der Grammatiker Efodi rühmt es als besonderen Vorzug der hebräischen synagogalen Poesie, daß sie die Bibelverse im Original für die Dichtungen verwerten kann; er zielt dabei wahrscheinlich auf Hymnen der christlichen Kirche ab, die das gleiche Verfahren befolgten, sich aber naturgemäß der Übersetzungen der Bibel bedienen mußten. In der vorhin erwähnten Keroba Kalirs zum 9. Ab ist als Strophenende stets ein Bibelvers mit כמוה verwendet, dessen Schlußwort den Reim der ganzen Strophe bestimmt. Wie frühzeitig Akrostichon und Reim unter den Juden verbreitet waren und von den Dichtern als unentbehrliche Hilfsmittel betrachtet wurden, lehrt uns das Vorgehen Saadjas, der bereits in jungen Jahren (920) zwei alphabetische Verzeichnisse der hebräischen Stämme anlegte, sie in dem einen nach den Anfängen, in dem anderen nach den Enden der Worte ordnete, damit die Dichter sich ihrer für Akrostichon und Reim bedienen könnten; die Arbeit hat ihn lange beschäftigt und ist wiederholt von ihm erweitert worden, die erhaltenen Fragmente seines Agron geben ein Bild von den damaligen Bestrebungen und Anforderungen auf diesen Gebieten.

11. Wie Anfang und Ende durch Akrostichon und Reim bestimmt werden, so die Verse selbst durch Rhythmus und Metrum. Wieweit die biblische Poesie Metrum und Rhythmus hat, ist eine neuerdings viel umstrittene und häufig behandelte Frage. Den jüdischen Dichtern und Sprachforschern des Mittelalters war hiervon nichts bekannt, sie hatten niemals das Bewußtsein, sich mit Rhythmus oder Metrum an das Muster der Bibel anzulehnen. Die Stammgebete befolgen das aus der Bibel bekannte Gesetz des Parallelismus, legen sich aber darüber hinaus keine Bindung auf. Die ersten, einfachen Erweiterungen der Stammgebete und die ältesten Piutim verwenden, wie oben (S. 275ff.) hervorgehoben wurde, den Rhythmus, der dem Wortton angepaßt ist. Dabei ist die Piutdichtung recht lange verblieben. Die Gesetze des Rhythmus wurden nicht immer sehr streng befolgt, insbesondere haben die in christlichen Ländern lebenden

Paitanim sich wenig um das Gleichmaß der Verse gekümmert. Anders die Dichter in den mohammedanischen Ländern, die von den Arabern lernten, bei den Versen die Quantität der Silben zu berücksichtigen (שירים שקולים). So wird das Metrum (משקל) in die hebräische Dichtung übertragen, zunächst für weltliche, dann auch für gottesdienstliche Lieder. Noch Saadja weiß nichts von metrischen Versen in hebräischer Sprache, sein Jünger Dunasch ist der erste, der das Metrum zur Anwendung bringt, und muß sich dafür den Vorwurf gefallen lassen, daß er zum Schaden für die hebräische Sprache fremde Elemente in die Verskunst einführe. Der Vorwurf ist nie wieder verstummt, nur zu häufig wird darüber geklagt, daß das Metrum eine fremde Fessel ist und für die hebräische Sprache sich nicht eigne. Seltsam genug, selbst Dichter wie Jehuda ha Levi und Charisi bekunden ihren Widerwillen gegen den Eindringling aus der Fremde; das hat sie freilich nicht gehindert, in ihren Versen die metrischen Formen der Araber ständig zu befolgen. Sämtliche Dichter der spanischen Blütezeit haben ohne Scheu metrische Gedichte verfaßt, und mitunter haben auch die Kritiker zum Lobe des Metrums das Wort genommen. Ohne weiteres ließen sich die arabischen Metren nicht auf das Hebräische übertragen, man mußte erst die Bewertung der Silbenquantitäten in ein bestimmtes System bringen. Einige wichtige Metren mußten vollständig ausfallen, soweit es jedoch möglich war, wurden sämtliche Metren der Araber übernommen. Über ihre Zahl sind die widersprechendsten Angaben aufgestellt worden; nach Hartmanns Berechnung „fanden sich in den Versgedichten, d. h. den Gedichten, deren einander gleiche Verse denselben Reim haben, 47, in den Strophengedichten, d. h. den Gedichten, welche aus Gruppen von mehreren Versen mit gemeinsamem Reim des letzten Verses und Sonderreim der anderen bestehen, 64 verschiedene Versmaße, insgesamt 111 verschiedene Versmaße."

Die Aufnahme von Rhythmus und Metrum wurde dadurch begünstigt, daß die Piutim nach bestimmten Melodien gesungen wurden. Samau'al al-Maġribî hebt als das Kennzeichen der Ḥizâna ausdrücklich hervor, daß sie vom Vorbeter gesungen werden und daß die Gemeinde ihn mit Rufen und Singen begleitet, ihm bei den Melodien hilft (oben S. 283). Tatsächlich geben die Gebetbücher, und die handschriftlichen weit häufiger als die gedruckten, die Melodie, nach der ein Piut gesungen wird, an; man forderte schöne Melodien,

die mit angenehmer Stimme zum Gehör gebracht würden (מדות נחמדות בקול ערב). Die Bezeichnung für Melodie ist נועם, wofür auch נגון und טעם vorkommen, bei den arabisch sprechenden Juden ist לחן am häufigsten. Die Melodien wurden von überall hergenommen, Volkslieder und Gesänge aus allen Kulturkreisen haben das Material dazu geliefert.

12. Die Piutdichter haben sich ihre eigene S p r a c h e geschaffen. Sie waren bestrebt, sich nach Möglichkeit an die Bibel anzuschließen, „die synagogalen Dichter nahmen für ihren Perlenschmuck den Stoff aus dem Midrasch, die Schnüre aus der Schrift." Aber das biblische Sprachgut reichte in keiner Weise aus, es lag die Notwendigkeit vor, Gedanken und Begriffe zur Darstellung zu bringen, die vorher nicht geläufig waren, Akrostichis und Reim, die unentbehrlichen Kunstformen, hatten starke Beschränkungen in der Wahl der Worte zur Folge, sie erhöhten die Schwierigkeiten des Ausdrucks außerordentlich. Die Dichter sahen sich daher genötigt, über das ihnen überlieferte Material hinauszugreifen und zu Neubildungen ihre Zuflucht zu nehmen. Das war kein ganz neues Verfahren, Mischna und Talmud hatten es bereits eingeschlagen, hatten nicht weniger als durch neue grammatische durch eigenartige sprachliche Bildungen zur Fortentwicklung der hebräischen Sprache beigetragen. Auch die Stammgebete halten sich nicht immer lediglich an die Ausdrucksweise der Bibel, auch sie verwerten bisweilen das Sprachgut des jüngeren Hebraismus; alle jene Abweichungen vom klassischen Stile jedoch verschwinden vollständig gegenüber den Neuerungen der Paitanim. Sie gestatteten sich eine ganz eigene Art der Sprachbildung und Ausdrucksweise.

Die Eigentümlichkeiten, welche die Sprache und der Stil der Piutim aufweisen, hat Zunz mit bewunderswerter Geduld und Sorgfalt gesammelt und in Gruppen eingeteilt; er faßt sie unter folgenden drei Gesichtspunkten zusammen: Die Piutdichter verwenden: „a) Worte und Redensarten aus Talmud, Midrasch, Targum; b) abweichende Flexion, unübliche Syntax, Neubildungen; c) Stil-Eigenheiten und eigentümliche Ausdrücke."

a) Daß die Piutdichter sich nicht ausschließlich an das biblische Sprachgut hielten, daß sie auch die erst im talmudischen Schrifttum neu auftretenden hebräischen Worte verwendeten, war ihr gutes Recht; das entsprach der natürlichen Entwicklung des Idioms. Ihr Fehler war, daß sie unterschiedslos den gesamten Wortschatz der ihnen

vorliegenden Literatur verwerteten, als wäre er durchweg klassisch, daß sie auch aramäische, auch lateinische und griechische Wörter entlehnten und wie rein hebräische behandelten. Fremdwörter wie לבלר (libellarius), wie חרס (θεράπεια), wie קטגור (κατήγορος) und סנגור (συνήγορος) drangen durch sie in die Sprache ein, manche wie טכס (von τάξις) werden wie hebräische Wurzeln konjugiert. In bescheidenem Umfange findet sich dieselbe Erscheinung ebenfalls schon in der Mischna und im Talmud, die älteren Piutdichter sind auch kaum in nennenswerter Weise darüber hinausgegangen, wohl aber die späteren, zumal die französischen und deutschen, denen die Kontrolle der gediegenen grammatischen Studien und Sprachkenntnisse fehlte. Sie hatten eine starke Vorliebe für unbekannte und ungewöhnliche Ausdrücke, Künstelei galt ihnen als die wahre Kunst, sie nahmen daher zahlreiche aramäische Worte, auch ganze Sätze in ihre Dichtungen auf; für manche Zwecke, z. B. für die Introduktionen zur Toravorlesung, schien ihnen die aramäische Sprache überhaupt mehr am Platze als die hebräische.

b) Die Piutdichter hielten sich nicht an die Gesetze der Sprache, sie folgten auch darin den Spuren, die mitunter bereits im Talmud vorgezeichnet sind. Sie bildeten Plurale von Worten, die keine Mehrzahl haben, wie Eigennamen oder Partikeln, sie scheuten sich auch nicht, den Plural mit sonst nicht gebräuchlichen Endungen zu versehen. Beim Nomen wird unterschiedslos die verbundene neben der einfachen Form gebraucht. Mit den Flexionsendungen bei Nomen und Verbum gehen sie willkürlich um, wie sie andererseits Partikeln, die nur mit dem Nomen verbunden werden können, auch zum Verbum stellen. Die schwachen Verbalstämme werden von ihnen behandelt, als wären sie alle gleichmäßig defektiv, sodaß von den verschiedenartigsten Zeitwörtern nach demselben Paradigma Formen gebildet werden. Eine ganz gewöhnliche Erscheinung ist die Verwendung von solchen Konjugationen eines Verbums, die in der klassischen Sprache nicht vorkommen, eine besondere Vorliebe tritt für passive Formen zutage, insbesondere deren Partizipien müssen die ständigen Beiwörter der Helden des Piut abgeben; da werden nun nicht nur solche Passiva gebraucht, die der älteren Sprache unbekannt sind, es wird auch nicht davor zurückgeschreckt, intransitive Verben in passive Formen zu bringen. Eine besondere Eigentümlichkeit der Paitanim sind die neu geschaffenen Worte; sie verwenden Nomina,

die man sonst nicht kennt, nicht weniger als 40 bis dahin nicht gebrauchte Bildungen haben sie eingeführt, sie gewinnen sie zum Teil dadurch, daß sie der Endungen, die durch den Stamm oder die übliche Nominationsbildung bedingt sind, nicht achten, oder daß sie auf Grund von falschen Analogien neue Worte herstellen. In den meisten Fällen ist es die Fessel des Reims, die dazu zwingt, die Sprache in das neue Gewand einzupressen.

c) Man würde durch die ungebräuchlichen und nicht korrekten Sprachformen sich bei einiger Übung hindurchfinden können; was die Piutim außerordentlich schwierig und mitunter ungenießbar macht, sind die Dunkelheiten ihrer Redeweise. Sie verwenden gern seltene Worte, deren Verständnis große Belesenheit in Bibel, Talmud und Midrasch voraussetzt. Vor allem aber lieben sie es, ihren Stil durch Metaphern zu schmücken, die der biblischen oder talmudischen Darstellung entstammen. In Schilderungen aus der Geschichte Israels z. B. werden die Epitheta für das Volk oder seine leitenden Männer den entlegensten Benennungen, Gleichnissen oder Geschehnissen entlehnt, und gar häufig ist die Anspielung nur durch ein einzelnes Wort gegeben, so daß man direkt vor einem Rätsel steht. Ebenso müssen zur Bezeichnung der Feinde Israels und seiner Dränger alle möglichen Namen der biblischen Völker sowie die von ihnen in der Heiligen Schrift genannten Eigentümlichkeiten und gebrauchten Bilder herhalten. Auch darin hatten die Paitanim ihre Vorbilder, die Sprache der Apokalypsen und des Midrasch haben oft ganz ähnliche Eigentümlichkeiten aufzuweisen, aber wie die Produktion der Paitanim die der Alten an Umfang übertrifft, so viel größer sind auch die Schwierigkeiten und Rätsel, die sich bei ihnen häufen.

13. Die Darstellungsweise des Piut ist oft getadelt worden, für Puristen auf dem Gebiete der Sprache bot sie der Angriffspunkte genug. Am bekanntesten sind die Ausstellungen Abraham ibn Esras, daß die Piutim nach dem Muster Kalirs vier Arten von Mängeln aufweisen, die sie als Gebete ungeeignet erscheinen lassen müssen: die Dunkelheit ihrer Redeweise mit den vielen rätselhaften Anspielungen, die musivische Verwendung zahlreicher Stellen aus der Agada, der Gebrauch talmudischer Ausdrücke und die geringe Korrektheit in der hebräischen Sprache. In Zunz und ganz besonders in Heidenheim hat Kalir beredte und warmherzige Verteidiger gefunden. Von seinem Standpunkte aus hatte ibn Esra unstreitig recht, die Fehler, besonders die Dunkel-

heit des Ausdrucks und die Vergehen gegen die Sprachgesetze, sind nicht abzuleugnen. Die historische Gerechtigkeit jedoch erheischt, auch gegen die Schwierigkeiten, vor denen die Piutdichter standen, die Augen nicht zu verschließen. Es war ihnen die Aufgabe zugefallen, ihre Dichtungen in einer Sprache abzufassen, die seit Jahrhunderten aufgehört hatte, Volkssprache zu sein, die nur in den Lehrhäusern ihr Dasein fristete und auch dort nur für methodische Regeln und gesetzliche Normen zur Anwendung kam. Es zeugt von hohem Mute und sicherem Selbstvertrauen, daß sie den Versuch nicht scheuten, die Sprache wieder zu beleben, ihr neue Töne zu entlocken, sie ausdrucksfähig und geschmeidig zu machen. Mit bewundernswerter Kühnheit gingen sie ans Werk, und man kann ihnen die Anerkennung nicht versagen, daß sie Großes geschaffen haben; es ist ihnen gelungen, für das religiöse Bewußtsein einen neuen Ausdruck und eine neue Stilform zu schaffen, viele Jahrhunderte konnten daran Erhebung, Erbauung und Belehrung finden. Die Piutdichter haben eine Fortbildung der hebräischen Sprache eingeleitet, ihren Fortbestand als Schrift- und Literatursprache gerettet. Ohne Gewaltsamkeiten ging es dabei nicht ab, „der Paitan kämpfte mit der gegen Form und Inhalt sich sträubenden Sprache und hat ihr manche glückliche Bildung abgerungen." Die Sprachbildung der älteren Paitanim überrascht durch ihre Kühnheit, ohne durch ihre Härte abzustoßen, die Ausschreitungen fallen erst einer späteren Zeit zur Last. Die Gesetze der Sprache wurden mißachtet, weil man sie nicht kannte, nicht weil man ihrer spottete: es ist die Schuld der jüngeren Paitanim, daß sie, obwohl in ihrer Zeit die Sprachforschung bereits gewaltige Fortschritte gemacht hatte, sich die neuen Kenntnisse nicht zunutze machten. Eine starke Verführung bot die Kunstform mit ihren schweren Fesseln, „der sprachrichtige Ausdruck mußte dem technischen Zwange weichen und die Schönheit ward von dem Enthusiasmus verschmäht." Die Dunkelheit der Darstellung aber, der Gebrauch schwieriger Wörter und rätselhafter Anspielungen waren ein Zugeständnis an die Geschmacksrichtung der Zeit, die Dichter kamen damit ihrem Publikum entgegen, das derartige Verzierungen und Verschnörkelungen liebte. Man muß allerdings sagen, daß die Gemeinden jener Zeit von einer beneidenswerten Belesenheit im alten Schrifttum gewesen sein müssen, wenn sie einer so schwierigen Darstellungsweise zu folgen imstande waren. Kalir hat diese Stilgattung

nicht aus Willkür gewählt, sondern weil das der einzige Weg war, auf dem in seiner Zeit ein Dichter sein Glück machen konnte; Beispiele anderer Völker haben da auf die Poesie der Juden eingewirkt. Saadja, der im Gegensatz zu Kalir durch Abraham ibn Esra als Verfasser von Gebeten so sehr gerühmt wird, hat es nicht besser gemacht; wenn Kalirs Piutim dunkel genannt werden müssen, so sind die seinen geradezu Bücher mit sieben Siegeln. Es hat in allen Literaturen Schriftsteller gegeben, deren Dichtungen voll von Dunkelheiten sind, in denen selbst die Zeitgenossen kaum zwei Zeilen gründlich zu verstehen vermochten, ohne in Wörterbüchern und Enzyklopädien nachzuschlagen; das hat nicht gehindert, daß manche von ihnen als Klassiker anerkannt wurden. Die Klassiker der synagogalen Poesie haben die Schwierigkeiten der alten Piutdichtung mit Glück überwunden, die Helden unter den Dichtern haben sich durch die Gewalt der Kunstform nicht besiegen lassen, sie warfen die Ketten mit Leichtigkeit von sich ab; „wie man einen Wergfaden zerreißt, wenn er dem Feuer zu nahe kommt," so hat ihre dichterische Begabung, ihr Genie sich von den Fesseln befreit. Sie haben die überlieferte Form nicht etwa verworfen, im Gegenteil: der Aufbau ihrer Dichtungen ist häufig noch weit kunstvoller geworden, dennoch haben sie es verstanden, ihre Werke zur Höhe der klassischen Lieder zu erheben; an Tiefe des Empfindens, an Hoheit der Gedanken, an Reinheit der Sprache kommen sie den biblischen Psalmen nahe. Es waren eben *echte Dichter*, die hier das Wort ergriffen, während der überwiegenden Mehrzahl der Paitanim die dichterische Begabung fehlte. Das Lehrhafte im Inhalt des Piut, die Künstelei der äußeren Form und der Wortbildung waren leicht nachzuahmen. Das Bedürfnis der Gemeinden nach dem neuen Schmucke für den Gottesdienst war ein sehr lebhaftes; so verbreitete sich die Gewohnheit Piutim abzufassen wie eine ansteckende Krankheit. Die Schablone war vorhanden, Vorbeter und Gelehrte, Berufene und Unberufene bedienten sich ihrer, um die Gemeinden mit ihren Produktionen zu erfreuen. Darin, daß das Versemachen unaufhaltsam um sich griff, daß Männer ohne dichterisches Empfinden und ohne Sprachverständnis sich zum Abfassen von Piutim und Selichas angetrieben fühlten, beruht der eigentliche Fehler, nicht in der Piutdichtung an sich. Aber mag das immerhin eine Verirrung sein, so war es doch keine ganz wertlose. Für die Zeiten und die Kulturkreise, für die sie bestimmt waren, erfüllten die Piutim ihren Zweck vollauf,

man durfte nur nicht, wie es später geschah, absolute Werte daraus machen wollen. Sie redeten zu jeder Zeit in ihrer Sprache, in ihren Anschauungen, sie waren die Dolmetscher der Empfindungen und Gedanken der unmittelbaren Gegenwart und boten dadurch ein Gegengewicht gegen die durch die Tradition festgelegte Masse der Stammgebete.

14. Der Piut hat eine überaus rasche Verbreitung gefunden, sich stetig wachsender Beliebtheit erfreut, so daß sein Ansehen zeitweise das der Stammgebete verdunkelte. Man sollte daher annehmen, es hätte ihm stets nur die Sonne des Glückes geschienen, er hätte sich von Anfang an der Förderung der maßgebendsten religiösen Führer erfreut. Dem ist durchaus nicht so; der Piut hatte gegen tausend Widerstände anzukämpfen, fast zu allen Zeiten haben sich gerade die gewichtigsten Stimmen in feindlicher Absicht gegen ihn erhoben; sie konnten jedoch nichts ausrichten, da die Massen auf seiner Seite waren. Die große Neuerung am Piut war, daß er die überlieferte Reihe der Stammgebete unterbrach. In Palästina, seinem Ursprungslande, war man damit vertraut, daß die Gebete häufig wechselten; man achtete nur darauf, daß die überlieferte Reihenfolge, die festgelegten Eulogien (ברכות) erhalten blieben, Abweichungen vom Wortlaute, von der Einkleidung jedoch war man gewohnt und sah man sehr gern. In Babylonien hingegen stießen die neuen Gebete auf lebhaften Widerspruch. Die babylonischen Geonim traten ihrer Zulassung mit voller Entschiedenheit entgegen, weil sie die traditionelle Ordnung des Gebets störten, die Tefilla erweiterten und mitunter Gedankengänge an Stellen brachten, wo sie fremd waren und nicht hingehörten. Es war dieselbe Stimmung, die sich jeder Art von Einfügungen widersetzte, auch den kurzen in Prosa, die sich dem alten Wortlaut anschmiegten und als Neuerung kaum auffielen, wie זכרנו usw. (oben S. 43, 58). Wird doch von Jehudai Gaon berichtet, daß er prinzipiell jeder Einfügung in die herkömmliche Tefilla, selbst der Keduscha, widerstrebte. So spärlich die Äußerungen der Quellen aus jener Zeit sind, so gewähren sie doch einen Einblick in den Gang der Dinge und zeigen, daß alle Einschaltungen nur schrittweise eingedrungen sind, daß in jedem Zeitalter das eben gerade Neue bekämpft und schon im nächsten oder übernächsten als vollberechtigt anerkannt wurde. Während noch der Gaon Kohen Zedek sich über die Frage äußern muß, ob selbst die oben erwähnten Zusätze für die Buß-

tage statthaft sind, geht sein Nachfolger Natronai bereits soweit, die Kerobot für alle Festtage, für Chanukka, Purim und den 9. Ab zu gestatten, wofern sie nur der Forderung genügen, daß der Inhalt jedes Verses dem Gebetstücke, in das er eingeschoben wird, entspricht. Mit seiner Erlaubnis war jedoch der Widerspruch keineswegs endgültig verstummt, noch 150 Jahre später mußte Hai Gaon zu den gleichen Fragen Stellung nehmen, und er hatte den Mut, sich wiederum als Gegner der Neuerung zu bekennen, wie überhaupt seine Schule, die von Pumbedita, länger in der Opposition gegen den Piut verharrte als die von Sura. Die denkbar schärfste Sprache gegen den Piut führt dann Jehuda b. Barsilai, er nennt ihn eine Verirrung, wegen deren man die Leute zurechtweisen, die man ihnen streng untersagen muß. Nach seiner Meinung ist jede Erweiterung des Wortlautes der Gebete über den im Talmud gegebenen Rahmen hinaus unstatthaft, je weniger dazu hinzugefügt wird, desto besser ist es, selbst solche in seiner Zeit allgemein anerkannte Erweiterungen der Stammgebete, wie הכל יידוך oder זכרנו, verwirft er und erklärt es für ein erstrebenswertes Ziel, um ihre Beseitigung zu kämpfen. Die volle Schale des Zornes aber schüttet er über den Piut aus, über dieses ganz fremde Element, das man den Stammgebeten einfügt. Einst in Zeiten der Religionsnot wäre er gestattet worden als Ersatz für die verbotenen Stammgebete, nachdem aber die Erlaubnis, den Gottesdienst in der herkömmlichen Weise zu halten, wieder erlangt wäre, müßten auch die Stammgebete wieder in ihr ausschließliches Recht treten und nicht durch beliebige Einschaltungen verdrängt werden. Der Piut störte das Gebet, da er inhaltlich verkehrt wäre, mit seiner Häufung der Epitheta für Gott grenzte er mitunter geradezu an Blasphemie, eines ernsten religiösen Mannes wäre es unwürdig, die „Gebete der Propheten" beiseite zu lassen und dafür das ungereimte und wertlose Zeug zu setzen, von dem die Väter nie etwas geahnt hätten (שאר פיוטין כלהון דאינון דברי הבאי ודברי בירית אשר לא שערים אבירתני).

Es ist eine höchst ungerechte Kritik, die hier zu Worte kommt, die Liebe zum Althergebrachten verdrängt das Verständnis für die Bedürfnisse einer neuen Zeit, Jehuda ben Barsilai begriff nicht, daß die Piutim eine neue Art der Frömmigkeit und des Betens einleiteten, daß sie, wie einer seiner jüngeren Zeitgenossen sich ausdrückt, zur Ergänzung der Stammgebete dienten, daß sie in poetischer Sprache den Ruhm Gottes zu verkünden bestimmt waren. Aber nicht weil

er ungerecht war, blieb dieser Widerspruch ohne Wirkung, sondern darum, weil inzwischen die Piutim durch die Zeit und durch das Beispiel berühmter Männer sanktioniert worden waren. Wenn eine Leuchte wie Saadja unter die Dichter gegangen war, konnte man die Poesie nicht mehr gut für verboten erklären. Für R. Gerschom war auch Jannai, von dem er kaum mehr als den Namen gekannt haben wird, zeitlich schon weit genug entfernt, um als gefeierter Gelehrter und als Zeuge zugunsten des Piut gelten zu können. Weil er eine Reihe von berühmten Namen als Dichter kennt und er ihr Beispiel für maßgebend erachtet, gestattet R. Gerschom die Verwendung des Piut ohne Einschränkung, und es war nur natürlich, daß seine einflußreiche Stimme in Frankreich und Deutschland überall Gehör fand, daß man dort dem Piut als Bereicherung der Gebete durch Hymnen gern Eingang gewährte. R. Jakob Tam ist dann der erste, der Kalir unter die Tannaiten versetzt und dadurch die wirkungsvollste Rechtfertigung für den Piut findet.

Allein die bloße Tatsache, daß der Piut so häufig und so energisch in Schutz genommen werden mußte, beweist doch, wie oft und mit welcher Wucht die Angriffe gegen ihn geführt wurden. Es sind die besten Namen, die auf Seiten der G e g n e r des Piut stehen. Abraham ibn Esra z. B. erhebt warnend seine Stimme gegen den Gebrauch der unverständlichen und unverständigen Piutim. Auch Maimonides spricht sich sehr energisch gegen das Verfahren der Paitanim aus, die gern Hymnen mit langen Ansammlungen von Attributen Gottes verfassen, die glauben, dadurch der Gottheit näher zu kommen, in Wirklichkeit aber „mit kühner Zunge unverständig reden und mit ihrem Eifer geradezu zur Gottesleugnung sich versteigen". Sehr bezeichnend ist die Behandlung des Problems durch Charisi. In der Makame des Vorbeters von Mosul geißelt er den Wahnwitz, der in der Übertreibung des Piut liegt. Er erfährt in Mosul Wunderdinge von den Fähigkeiten des in der Gemeinde angestaunten Vorbeters und ist gespannt darauf, ihn im Gottesdienste kennen zu lernen; statt aber seine Hoffnungen erfüllt zu sehen, hört er einen Mann, der schon in den einfachsten Stammgebeten den erlesensten Unsinn vorträgt und der dann seine unwissende und stumpfsinnige Gemeinde mit „Piutim ohne Form und Inhalt, mit blinden und lahmen Versen, mit Dichtungen ohne Saft und Kraft" derart quält, daß die Leute entweder ermüdet einschlafen oder entsetzt das Weite suchen. Ein

verständiger Mann in der Gemeinde — das ist Charisi selbst — tadelt die Vernachlässigung der Stammgebete zugunsten der unsinnigen Piutim; da aber stößt er auf eine Anzahl von Gegnern, die gerade den Piut für die Hauptsache erklären, neben der die anderen Gebete in den Hintergrund treten müssen, die das Singen des Piut mit den Levitengesängen des Tempels vergleichen, die den Piut als in der Bibel geboten ansehen, in derselben Bibel, die von den Stammgebeten völlig schweigt, die sich endlich darauf berufen, daß der Piut in allen Gemeinden ohne Ausnahme verbreitet und beliebt sei und daß sie doch unmöglich zurückstehen können. Charisi erwidert darauf, daß der Piut wohl seinen guten Sinn und seine Bedeutung haben könne, da, wo man ihn verstände, daß er aber für eine Gemeinde von solcher Unwissenheit geradezu eine religiöse Gefahr bedeute. Es ist unmöglich, Charisis witzige Darstellung mit ihren feinen Pointen in einer fremden Sprache wiederzugeben, die Spitzen der Pfeile zerbrechen bei ihrer Übertragung, aber der Sinn seiner Ausführungen ist klar, er ist kein unversöhnlicher Gegner des Piut, er fordert nur, daß das nötige Maß nicht überschritten, die Aufnahmefähigkeit der Gemeinde nicht überschätzt werde.

Ähnliche Vorwürfe sind auch in allen folgenden Jahrhunderten immer wieder gegen den Piut erhoben worden, man klagt darüber, daß er die zusammengehörigen Gebete unterbreche, den Gottesdienst über Gebühr ausdehne, daß er der Gemeinde unverständlich bleibe. Besonders die letzte Klage wird mit dem Fortschreiten der Zeit immer häufiger vernommen, selbst die zahlreichen Kommentare, die im Verlaufe der Jahrhunderte für die Piutim verfaßt wurden, konnten diesem Übelstande nicht abhelfen, die Dichtungen blieben sogar für die Gelehrten rätselhaft, geschweige denn für die große Masse der Beter. Die Folge davon war, daß die Gemeinde durch Plaudern oder auf andere Weise den Gottesdienst störte. Gelehrte vermieden es, wenn sie nicht unbedingt mußten, den langen Gottesdienst der Gemeinde zu besuchen, oder sie nutzten die Zeit, die auf den Piut verwendet wurde, für Studien aus, wodurch sie wiederum der Gemeinde ein schlechtes Beispiel gaben; viele, die den letzteren Anstoß vermeiden wollten, sagten trotzdem den Piut nicht mit, auch wenn sie in der Zeit nichts anderes taten. Die Opposition kam freilich zu spät; in Charisis Tagen war die Blütezeit des Piut bereits vorüber und das Verständnis für dieses Mittel zur Erbauung im Aussterben. Anderer-

seits hatten die Gemeinden einer bestimmten Anzahl von Piutim Aufnahme und Bürgerrecht gewährt. Je knapper die Manuskripte, je verbreiteter die Drucke, je geringer das Verständnis für geschichtliche und lokale Eigenart, je zäher das Festhalten an den unbedeutendsten Bräuchen war, desto fester saßen die Piutim im Sattel, desto weniger konnten selbst die größten halachischen Autoritäten wie Joseph Karo oder Elia Wilna sie aus ihrer Stellung verdrängen. Unter Kundigen fand ihre Stimme Gehör, die Unkundigen ließen sich in ihrer alten Gewohnheit nicht beeinträchtigen, bis eine neue Zeit und eine neue Kultur auch ihren Widerstand besiegten. Die Neuzeit hat auf der einen Seite die große Masse der unverständlichen und wertlosen Piutim schonungslos beseitigt, sie hat aber andererseits die historische Bedeutung dieser Dichtungen in gerechter Weise gewürdigt und hat kein Bedenken getragen, Piutim von dichterischem Werte im Machsor beizubehalten.

§ 40. Die wichtigsten Paitanim.

I. Bis Kalir einschließlich.

Literatur: Rapaport, Kalir; Zunz, Litg.; Landshuth, עמודי העבודה; Graetz, Die Anfänge der hebräischen Poesie in *MS* VIII, 401; IX, 19 ff.; Luzzatto, S. D., לוח הפייטנים in *O.T.* III, 1 ff., 1880; Geiger, A. in *Jüd. Zeitschr.* X, 1872, S. 262 ff.; Harkavy, Studien und Mitteilungen usw., V, S. 106 ff.; Schechter, Saadyana, Nr. LI; Bacher in *JQR* XIV, 742 ff.; Eppenstein, Beiträge usw. in *MS* LII, 1908, S. 591; *J.E.* die betr. Artikel.

1. Wenn wir daran gehen, uns über die Tätigkeit der Paitanim zu unterrichten, so ist es selbstverständlich unmöglich, alle Dichter, die jemals für die Bereicherung des Gottesdienstes tätig waren, hier aufzuzählen; es müßte sonst Zunz' umfangreiches Werk über die Literaturgeschichte der synagogalen Poesie wiederholt und durch die zahlreichen Funde, die seit seinem Erscheinen hinzugetreten sind, bereichert werden; selbst dann aber wäre die Literatur noch nicht vollständig verzeichnet, weil immer noch die große Masse der anonymen Dichtungen fehlen würde. Eine so ausführliche literarhistorische Aufzählung würde den Rahmen des vorliegenden Werkes weit überschreiten, sie ist aber auch entbehrlich, weil der größte Teil der von Zunz behandelten Literatur nicht zugänglich und nur in Handschriften zu finden ist. Hier sollen nur diejenigen synagogalen Dichter angeführt werden, die von wirklicher Bedeutung für die Ge-

schichte des Gottesdienstes gewesen sind. Ältere Quellen, in denen die Namen der Paitanim gesammelt sind, gibt es nur in ganz geringem Umfange. Über die Person der Dichter war wenig bekannt, in den meisten Fällen nur Legendarisches überliefert; zumal die älteren Autoren verschwanden gänzlich in der Fülle von Märchen, die über sie erzählt wurden, sie hatten das Glück, daß ihre Namen über ihren Werken vergessen wurden.

2. Die Geschichte des Piut verläuft nicht gleichmäßig, es sind darin verschiedene Epochen zu unterscheiden. Zunächst die älteste Zeit, in der die Dichter erst das Schema und die Gesetze der Dichtung finden mußten; sie reicht bis etwa 750 und hat in Kalir ihren Höhepunkt. Darauf folgte eine Epoche, in der die Dichter ihr ganzes Streben darauf richteten, das Vorbild der Alten nachzuahmen, in ihrem Sinne, in ihrem Stile und nach der von ihnen vorgezeichneten Form zu schreiben. In diese Epoche gehören zunächst die ältesten synagogalen Dichter des Orients, dann aber die Dichter, die in Europa in christlichen Ländern Piutim verfaßt haben. Das sind die Paitanim im eigentlichen Sinne des Wortes, ihre Zeit reicht etwa bis 1250, sie haben aber vereinzelte Ausläufer auch in späteren Jahrhunderten und im Orient sind bis auf den heutigen Tag Dichter nach derselben Richtung hin tätig. Eine dritte Klasse bilden die Spanier von etwa 1050 bis 1200, die unter dem Einflusse der arabischen Dichtkunst sich von der Form und Sprache des Piut emanzipiert haben und die Blütezeit der synagogalen Dichtung im Mittelalter bezeichnen.

3. Die Piutdichtung hat mit einer Anzahl a n o n y m e r Schöpfungen begonnen, die durch die besseren und wertvolleren Leistungen der späteren Zeit verdrängt wurden. In den Anfängen war die Sitte, die Namen der Verfasser durch Akrostichon einzuzeichnen, noch unbekannt, so daß eine Überlieferung über die ersten Vertreter des Piut nicht vorhanden war und ihre Namen der Vergessenheit anheimfielen. Aus der ältesten Zeit ist uns nur ein einziger Name eines synagogalen Dichters überliefert, der von J o s e b. J o s e. Über sein Leben ist nichts bekannt, man nennt ihn die Waise יתירם, wahrscheinlich aus keinem anderen Grunde, als weil er denselben Namen führt wie sein Vater. Auch daß er ein Hohepriester war, ist eine willkürliche Annahme, wie überhaupt im Mittelalter, weil man nichts von ihm wußte, zahlreiche Irrtümer über ihn verbreitet wurden. Seine Heimat muß P a l ä s t i n a gewesen sein, denn es sind sonst in keinem

Lande zu jener Zeit hebräische Dichter nachzuweisen. Seine Lebenszeit ist unbekannt, aber nach der ganzen Art seiner Dichtung muß sie recht früh angesetzt werden, nicht später als 600 bis 650. Joses Dichtungen haben noch alle Eigentümlichkeiten der ältesten Einschaltungen in die Gebete; er kennt das Akrostichon nicht, er verwendet keinen Reim, hingegen zeichnen sich seine Poesien durch eine einfache Sprache, durch edle Ausdrucksweise aus, der schwierige Midrasch hat in ihnen noch keine Stätte, man zählte sie im Mittelalter noch gar nicht recht zur Poesie, bezeichnete sie als Chutab (כתב), d. h. mit der Prosa verwandt. Jose hat ferner nie einen Piut gedichtet, der i n n e r h a l b der Tefilla zu stehen käme, sondern nur solche, die Nachträge zu ihr bilden. Er hat endlich, soweit wir wissen, nur die beiden Hauptfeste, den Neujahrstag und das Versöhnungsfest, mit Dichtungen bedacht. Bei Saadja und anderen alten Autoren steht sein Name in hoher Verehrung, seine Werke waren frühzeitig auch in Babylonien verbreitet, obwohl er nicht Babylonier war. All das spricht ebenfalls für eine sehr frühe Zeit seines Lebens.

Von seinen Kompositionen sind zu nennen: אהללה אלהי nebst אפחד und אנוסה לעזרה für den Neujahrstag. Sie heißen תקיעתא, variieren je 10 Bibelverse, die für die Gebete מלכיות זכרונות שופרות bestimmt waren, sie beginnen demgemäß erst gegen Ende mit der Anführung der Bibelverse. Nach der ganzen Art der Poesie und ihrem Namen ist es nicht ausgeschlossen, daß sie in Palästina als Ersatz für die Einleitungen zu מלכיות זכרונות שופרות zu dienen die Aufgabe hatten. Im deutschen Ritus wußte man später mit den Bibelversen, die man doppelt hatte, nichts anzufangen, und nachdem man lange darüber gestritten hatte, wo die Stücke eingeschaltet werden sollten, ließ man schließlich die Verse weg. Auch sonst wurde im Texte der Poesien mancherlei geändert, was offenbar als zu scharfer Angriff gegen christliche Völker galt. Ferner hat Jose die A b o d a für den Versöhnungstag bearbeitet und zwar hat er dieses Thema, wie heute zweifellos feststeht, nicht weniger als d r e i m a l behandelt. Einst wurden die drei Abodas wahrscheinlich in ein und derselben Gemeinde bei drei verschiedenen Gebeten des Versöhnungstages rezitiert. Später aber, als diese Sitte aufhörte und nur die eine Aboda im Musaf übrig blieb, kamen sie auseinander und wurden einzeln in Gebetbüchern entlegener Länder aufbewahrt. Die erste אתה בוננתו עולם ברב חסד war im Mittelalter in Burgund und Savoyen in Gebrauch

und hat sich im Ritus der drei oberitalienischen Städte Asti, Fossano Moncalvo (אפ״ב) bis zum heutigen Tage erhalten. In Frankreich hatte man auch eine poetische Einleitung dazu mit dem Anfang אתן תהלה, die keinem Geringeren als dem Apostel Petrus zugeschrieben wurde. Eine zweite Komposition אזכיר גבורות אלה נאדר בכח hat Saadja in sein Gebetbuch für den Morgengottesdienst aufgenommen und von dort ist sie neuerdings veröffentlicht worden. Endlich gab es noch eine dritte אספר גדולות לעושה גדולות, von der ausdrücklich bezeugt ist, daß sie zu Mincha verwendet wurde; es sind vorerst nur wenige Zeilen von ihr bekannt, seinem Bau nach könnte der häufig im Namen Joses zitierte Vers חזה בתעצומות המפנה צפונות sehr wohl aus ihr stammen. Für den Versöhnungstag ist auch die Poesie אמנם אשמינו bestimmt, die sich in Germ. unter den Gebeten für den Vorabend befindet. Es ist ein Sündenbekenntnis (ודוי), das ebenfalls als Anhang an das Hauptgebet gedacht war; in den meisten Gebetbüchern ist es stark gekürzt, es wird mehr oder weniger daraus fortgelassen, sehr häufig werden sogar nur die Refrainverse דרכך אלהינו und למענך אלהינו beibehalten. Endlich wird unserem Verfasser auch ein Jozer zugeschrieben, von dem sich nur die erste Zeile איר עולם אוצר חיים erhalten hätte; unwiderlegliche Beweise lassen sich für die Annahme nicht anführen, sie ist nicht einmal sehr wahrscheinlich.

4. Als Paitanim der Vorzeit (משוררים הקדמונים) nennt Saadja in seinem Jugendwerke Agron neben ihm Jannai, Eleasar, Josua und Pinchas. Von den beiden letzteren ist nicht mehr als der Name bekannt. Es gibt wohl eine Anzahl Piutim mit dem Akrostichon Josua, die jedoch sämtlich nicht den Eindruck machen, als ob sie in eine so alte Zeit zurückreichten. Auch von Pinchas wissen wir nichts, aber es verdient Beachtung, daß in der Überlieferungskette der Masoreten in Tiberias um das Jahr 700 ebenfalls ein sonst unbekanntes Schulhaupt Pinchas erwähnt wird (ר׳ פנחס ראש הישיבה). Ein gewisser Zusammenhang zwischen dem Aufblühen der masoretischen Studien und der Verbreitung der Dichtkunst ist nicht zu leugnen, denn es mußte die Beschäftigung mit der Bibel, die Versenkung in die hebräische Sprache vorausgehen, wenn die Neubelebung der Poesie ermöglicht werden sollte. So wenig wir auch von Pinchas wissen, eines ist sicher, daß einst seine Gedichte sehr verbreitet gewesen sein müssen, daß man sich häufig auf sie berief. Keines der bekannten Gebetbücher hat Kompositionen von ihm aufgenommen,

aber in der Genisa zu Kairo finden sich Dichtungen, die einem ר׳ פינחס zugeschrieben werden und in die für unseren Verfasser angenommene Zeit sehr gut passen.

5. Jannai ist der erste Dichter, von dessen Werken etwas auf uns gekommen ist, eins seiner Lieder ist sogar sehr verbreitet, es ist das in die Pesach-Hagada aufgenommene Rahit אז ריב נסים הפלאת בלילה. Jannai ist der älteste bekannte Dichter, der Akrostichon und Reim verwendet; eine alte Poetik rechnet auch seine Poesien noch nicht zu den Piutim im eigentlichen Sinne, sie schreibt ihm nur Bibelreime zu und bemerkt, daß seine Verse nicht gleichmäßig, sondern bald gedehnt, bald kurz sind. Er ist auch der erste Dichter, der als Verfasser von Kerobot bekannt ist, die in die Tefilla eingeschaltet werden. Er muß sehr früh gelebt haben, denn bereits Anan, der Stifter der karäischen Sekte, hatte sich nach glaubwürdigen Mitteilungen seiner Anhänger der Werke Jannais bedient. Wenn Jannais Poesien um 770, der Zeit, wo Anan sein „Buch der Gesetze" verfaßt hat, selbst in Babylonien bereits derart verbreitet und bekannt waren, daß man sie als maßgebende Quelle benutzen durfte, so ist es nicht zu viel, wenn wir seine Lebenszeit mindestens zwei Geschlechter früher ansetzen und annehmen, daß er spätestens um 700 geblüht hat. Für Saadja und R. Gerschom gehörte er bereits in die graue Vorzeit. Seine Heimat war nicht Babylonien, sondern Palästina, darauf deutet der seltene Name Jannai und die von dem Dichter angewendete Schreibweise, רנרי, die nur im palästinischen Dialekt vorkommt. Dazu kommt endlich, daß nur in Palästina damals die Abfassung von Kerobot als erlaubt galt. Jannai muß im Orient im frühen Mittelalter als Dichter sehr berühmt gewesen sein, in der erwähnten Poetik heißt er רנאי אל מערות, der wohlbekannte Jannai; seine Poesien füllten ganze Bände aus, die חזאנה רנאי oder, wie man sie hebräisch nannte, מחזור רנאי waren ein sehr verbreitetes Literaturwerk, dem man in Bücherlisten aus dem Mittelalter häufig begegnet. Erhalten hat sich von ihm nur eine einzige Komposition, die Keroba אוני פטרי רחמתים; sie ist für den Sabbat vor dem Pesachfeste, wenn er auf den 14. Nisan fällt, oder gar für den 1. Pesachtag selbst bestimmt; aus ihr stammt das obengenannte אז ריב נסים, der Anfang der Keroba selbst ist in Germ. aufgenommen. R. Gerschom aber berichtet, daß Jannai für alle Festtage Kerobot verfaßt hat (ר׳ רנאי שהיה מן התכמים הראשונים יפייט קריבית לכל סדר יסדר שלו כל השנה).

Tatsächlich hat sich neuerdings eine fragmentarische Aufzählung von Poesien gefunden, in der dreimal Anfänge von Piutim Jannais, einmal ein längeres Stück aus einem רהט (oben S. 209), angeführt werden, und zwar sind alle diese Anfänge so zitiert, daß sie als ganz bekannt vorausgesetzt werden; wie es scheint, sind sie sämtlich einer Bearbeitung von Moses Tod entnommen. Unter den Handschriften der Genisa finden sich wirklich zahlreiche Poesien Jannais, die bisher noch nicht gedruckt sind. In Italien, vielleicht auch in Frankreich und Deutschland, müssen im hohen Mittelalter weit mehr Poesien von Jannai als die bekannten im Umlauf gewesen sein. Sie wurden im Gottesdienste nicht verwendet, weil eine häßliche Sage verbreitet war, die Jannais Ruf schädigte; man erzählte, daß er seinem Schüler Kalir, der den Glanz seines Namens verdunkelte, aus Neid eine Schlange in den Schuh gelegt und ihn auf diese Weise getötet hätte. An der Sage ist natürlich nur soviel wahr, daß Kalirs Poesien diejenigen Jannais verdrängt haben, aber interessant ist es, daß in Italien auch von berühmten einheimischen Dichtern ähnliche Sagen im Umlauf waren.

6. Der populärste Name unter den alten Paitanim ist der vierte, Eleasar; es ist der des bereits so häufig erwähnten Kalir, wie man ihn kurz gewöhnlich nennt. Kein zweiter Dichter hat je wieder eine solche Fruchtbarkeit entfaltet wie Kalir, seine Poesien erstreckten sich auf alle ausgezeichneten Tage des Jahres, sie waren weithin verbreitet und geschätzt, sie galten als vorbildlich, nicht mit Unrecht hat man ihn den Fürsten und Gesetzgeber des Piut genannt. Soviel wir auch von ihm besitzen, so wenig wissen wir über sein Leben; über seinen persönlichen Verhältnissen schwebt tiefes Dunkel, die gelehrten Forschungen, die dazu bestimmt waren, es zu erhellen, sind selbst vielfach in die Irre gegangen. „Der Name Kalirs muß als Inschrift auf eine Warnungstafel gesetzt werden, um zu zeigen, wie selbst Meister der Forschung dem Irrtum unterworfen sind."

Das einzig Sichere, was wir von ihm wissen, ist sein Name, den er in den meisten seiner Kompositionen akrostichisch angezeigt hat, אלעזר Eleasar. Sowie wir aber darüber hinaus gehen, stoßen wir auf die widersprechendsten Annahmen. Die Akrosticha lauten vollständig אלעזר בירבי קלור מקריח ספר, für קלור steht bisweilen קילור. Fragen wir nun, was der sonst nirgends wiederkehrende Name Kalir bedeutet, so finden wir zwei Erklärungen dafür, die einen nehmen ihn als Rufnamen des Vaters des Dichters, die anderen als Beinamen.

Schon eine uralte Erklärung bringt den Namen Kalir mit dem syrischen Wort קלירא, das K u c h e n bedeutet, in Verbindung. Es wird daran erinnert, daß es eine alte Sitte war, den Kindern den ersten Unterricht im Lesen dadurch angenehmer zu machen, daß man ihnen die Formen der Buchstaben an kleinen Kuchen erläuterte, die man ihnen zu essen gab; so soll auch unser Dichter von seinen Eltern mit derartigen Süßigkeiten genährt worden sein, da sie darin eine günstige Vorbedeutung für die Erweckung seiner Begabung erblickten, und soll aus Dankbarkeit für das Amulett den Namen „Kuchenmann" beibehalten haben. Andere wiederum, die sich bei dieser sehr gewagten Erklärung nicht beruhigten, nahmen Kalir als eine vom Wohnorte des Dichters hergenommene Bezeichnung; Cagliari auf Sardinien sollte die Heimat des Dichters sein und er selbst sich darum als der Kalir, d. h. der Mann von Cagliari, bezeichnet haben. Die Annahme, daß Kalir ein Appellativum wäre, wurde dadurch begünstigt, daß angeblich eine Poesie אני אלעזר בירבי יעקב הקלירי gezeichnet war, so daß der Name des Vaters Jakob gelautet hätte und Kalir sehr wohl ein Beiname sein konnte; aber als so zuverlässig diese Überlieferung ausgegeben wurde, so wenig begründet ist sie, es ist sicher, daß sie auf einem Irrtum beruht. Wenn man ferner die Art der akrostichischen Zeichnung in den Worten אלעזר בירבי קלירי betrachtet, so kann kein Zweifel darüber herrschen, daß damit tatsächlich der Name des V a t e r s angegeben werden sollte. Allerdings sind wir gewohnt, bei Kalir so viele Metaphern und symbolische Ausdrücke zu finden, daß es nicht Wunder nehmen würde, wenn er auch hier ein rätselhaftes Wort gewählt hätte. Allein solange wir nichts Besseres wissen, ist es geboten, hinter Kalir einen Namen zu suchen. Tatsächlich findet sich in jüdischen Grabschriften aus Italien der Name *Κέλερ* = Celer, und wenn auch die Identifikation des Wortes mit diesem Namen im Zusammenhange mit einer, wie wir gleich sehen werden, irrigen Annahme über Kalirs Heimat gemacht wurde, so brauchte es an sich nicht ausgeschlossen zu sein, daß tatsächlich sein Vater einen solchen aus dem Griechischen stammenden Namen getragen hätte. Auch jene andere Vermutung, daß der Dichter, dessen Poesien soviel von dem Einflusse der byzantinischen Dichtungen verraten, von einem Vater abstammte, der einen im oströmischen Reiche häufig vorkommenden Namen trug, daß קלירי durch eine Metathesis aus קיריל = Cyrill entstanden sei, kann nicht ohne weiteres abgewiesen werden.

Kalirs Heimat wurde ebenfalls an den verschiedensten Orten der Erde gesucht. Er selbst nennt als seinen Heimatsort קריית ספר; das ist ein Name, der sich bereits in der Bibel findet, Jos. 15 15. Diesmal dürfen wir mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß es sich um eine symbolische Bezeichnung handelt, denn selbst in den biblischen Zeiten ist der Name Kirjat Sefer nicht mehr gebräuchlich gewesen. Darum hatte es eine gewisse Berechtigung, wenn man hinter dem Worte einen anderen Ort suchte und wenn man sogar außerhalb Palästinas nach dem קריית ספר Kalirs forschte. Auf Grund irriger Annahmen über seine Lebenszeit und auf Grund der Entdeckung, daß im zehnten Jahrhundert im südlichen Italien blühende und weit berühmte jüdische Lehrstätten bestanden, verlegte man Kalirs Heimat zunächst nach Unteritalien. Man erklärte, daß die Ortsbezeichnung anders auszusprechen wäre als in der Bibel, daß sie Kirjat S'far d. i. Küstenstadt bedeutete, und versetzte ihn daher nach Bari oder noch lieber nach Cagliari, das so vortrefflich zum Namen קלירי paßte. Dann wurden alte jüdische Begräbnisstätten in Porto, der ehemaligen Hafenstadt von Rom, mit der erwähnten Inschrift des Celer entdeckt, und es galt sehr bald als ausgemacht, daß Kalirs Heimat in Civitas Portus, wenn nicht gar in Rom selbst, zu suchen wäre. Wieder andere legten Nachdruck auf die Beobachtung, daß der Dichter in der Schreibung seines Namens, in der Anwendung unreiner Reime viel Ähnlichkeit mit den in Deutschland lebenden Paitanim aufwies, und so galt es eine Zeitlang als sicher, daß Kalir in Deutschland gelebt hätte. In ähnlicher Weise wurde in anderen Ländern, wo man gerade eine gewisse Blüte des jüdischen Wissens in dem Zeitalter, das man als das Kalirs betrachtete, nachzuweisen imstande war, seine Heimat gesucht. Einige Forscher haben im Verlaufe von wenigen Jahren mehrmals ihre Meinung über diesen Punkt gewechselt und immer wieder neue Vermutungen darüber aufgestellt. Es bedeutete schon einen Fortschritt, wenn man mit Entschiedenheit ablehnte, die Heimat eines so einflußreichen und allgemein anerkannten Mannes wie Kalir außerhalb derjenigen Länder zu suchen, in denen die Zentren des jüdischen Lebens und der jüdischen Gelehrsamkeit sich befanden. Aber auch da kamen noch immer zwei Länder in Betracht, und längere Zeit schwankte die Wage zwischen Babylonien und Palästina. Auf Grund einer gesuchten Auslegung wollte man feststellen, daß mit Kirjat Sefer der durch sein Lehrhaus berühmte Ort Pumbedita gemeint war, und als

man unglücklicherweise in der Nähe der Stadt einen Ort Siparra entdeckte, der lautlich mit קִ סִפַּר leicht zu identifizieren war, schien diese Annahme gesichert. Allein Babylonien ist als Heimat Kalirs vollständig ausgeschlossen, denn seine Poesien setzen ganz unzweideutig eine christliche Umgebung voraus. Ferner war in Babylonien seine Richtung durchaus nicht anerkannt, dort sträubte man sich lange gegen die Billigung solcher Poesien, wie er verfaßte. Dazu kommen viele positive Zeugnisse, die uns zu der Annahme zwingen, daß Kalir in Palästina gelebt hat. Das Heilige Land war die Heimat des Piut, nur dort durfte ein Dichter es wagen, den gesamten Zyklus der Festgebete mit Piutim zu begleiten, wie Kalir es getan hat. Man hat ferner schon vor Jahrhunderten der Tatsache Beachtung geschenkt, daß seine Poesien für die Festtage stets das Vorhandensein nur eines Feiertages voraussetzten, eine Einrichtung, die außerhalb Palästinas nirgends bestanden hat. Dem war der Einwand gegenübergestellt worden, daß wir tatsächlich Poesien Kalirs zu den zweiten Festtagen besitzen, und als erwidert wurde, daß die Verwendung für die zweiten Feiertage vielfach von den Gemeinden willkürlich angeordnet worden war, daß Kalirs Dichtungen tatsächlich die Toravorlesung des ersten Tages zugrunde legen, wurde mit dem Hinweis darauf geantwortet, daß zu einigen Festen mehrere gleichartige Poesien Kalirs vorliegen, daß er demnach auch die zweiten Feiertage gekannt hätte. Da wir aber neuerdings auch doppelte Poesien Kalirs für solche Gelegenheiten, bei denen ein zweiter Tag nicht in Frage kommt, wie für Purim oder den 9. Ab, kennen, so ist unzweifelhaft festgestellt, daß der Dichter tatsächlich kein Bedenken getragen hat, die Gebete für ein und denselben Festtag mehrmals zu bearbeiten, daß er in den verschiedenen, aufeinanderfolgenden Jahren immer wieder neue Festzyklen vorgetragen hat. Daß Kalir in seinen Poesien palästinische Quellen vorzugsweise benutzt, daß er eine große Vertrautheit mit palästinischen Verhältnissen zeigt, ist längst bekannt. Wichtiger ist in unserem Zusammenhange, daß er stets den Wortlaut der palästinischen Tefilla voraussetzt; bis vor kurzer Zeit waren seine Dichtungen einer der wichtigsten Zeugen für die Textgestalt der palästinischen Tefilla, seitdem wir sie selbst besitzen, sehen wir, wie eng Kalir sich an sie angeschlossen hat. Daß also Kalir in Palästina oder allenfalls in dem dicht daran grenzenden Teile von Syrien gelebt hat, darf heute als eine unbestreitbare Tatsache gelten. Es fragt sich nun,

ob wir auch noch in der Lage sind, den Ort seines Wohnsitzes ausfindig zu machen und die Bezeichnung קרית ספר mit einer sonst bekannten Stadt zu identifizieren. Da muß auf zwei neuere Versuche hierzu hingewiesen werden. Der eine geht davon aus, daß in einer Handschrift das Akrostichon auch einmal קלירי lautet, und sieht darin einen Hinweis auf *Καλλιῤῥοή*, der im byzantinischen Zeitalter üblichen Bezeichnung für das syrische Edessa. Die Stadt, die in ihrer Blütezeit ein Hauptsitz wissenschaftlicher Studien gewesen ist, hätte sehr wohl verdient, als קרית ספר, als Stadt des Buches verewigt zu werden. Gegen die auf den ersten Blick einleuchtende Vermutung spricht, daß von einer wichtigen Niederlassung der Juden in Edessa nichts bekannt ist, und daß wir keineswegs dort eine derartig tolerante Stimmung voraussetzen dürfen, die der Förderung der jüdischen Studien günstig gewesen wäre; Kalir hätte dann ferner seine Heimat in zwei nebeneinanderstehenden Bezeichnungen desselben Inhalts angedeutet, wenn er sich einmal als der Mann aus Kallirrhoe und dann als der aus der Stadt der Bücher vorgestellt hätte. War einmal der Gedanke, eine Stadt der Bücher als Heimat Kalirs zu suchen, nahegelegt, so mußte die Vermutung auf Tiberias führen, auf denjenigen Ort, der tatsächlich in Palästina jahrhundertelang die wichtigste Stätte jüdischer Gelehrsamkeit beherbergte, der im Zeitalter Kalirs den Mittelpunkt der biblischen Studien bildete, an dem, wie wir gesehen haben, der neben Kalir als Dichter der alten Zeit genannte Pinchas aller Wahrscheinlichkeit nach gelebt hat. Ein direktes Zeugnis dafür, daß קרית ספר mit Tiberias identisch ist, besitzen wir vorläufig nicht, und bei den mannigfachen Schwankungen, denen die Forschung über Kalir bereits unterworfen gewesen ist, ist es vorzuziehen, daß wir vorerst auf die Festlegung seines Heimatortes verzichten und uns mit der Feststellung begnügen, daß Palästina sein Heimatland gewesen ist.

Die Lebenszeit Kalirs wurde ebenfalls in den verschiedensten Jahrhunderten vom zweiten bis zum zehnten oder gar elften gesucht, die Forschungen hängen so sehr miteinander zusammen, daß die irrtümlichen Annahmen über den einen Punkt auch die über andere Beziehungen seines Lebens bedingten. Es war eine bedeutsame Entdeckung, als Jakob Tam im zwölften Jahrhundert Kalir in die Zeit der Tannaiten verlegte, als er ihn mit Eleasar b. Simon gleichsetzte, der im Midrasch als Paitan gerühmt wird. An der Behauptung, daß

Kalir ein Tannait gewesen ist, wurde bis an die Schwelle der Neuzeit festgehalten. Man hat ihn nicht immer mit Eleasar b. Simon gleichgesetzt, mitunter wurde er mit dem noch berühmteren Eleasar b. Arach identifiziert, so daß er sogar im ersten Jahrhundert gelebt hätte, aber gegen seine Eigenschaft als Tannait wurde nur ganz selten Widerspruch erhoben. Über diese Annahme, die der Wertschätzung Kalirs und seiner Poesien außerordentlich förderlich gewesen ist, braucht man heute kein Wort mehr zu verlieren, kein verständiger Mensch vermutet heute den Verfasser so schwieriger Piutim in der talmudischen Zeit. Seitdem die wissenschaftliche Forschung sich des Gegenstandes bemächtigt hat, suchte sie, neben den allgemeinen Kriterien aus eigenen Angaben Kalirs einen Stützpunkt für die Ansetzung seiner Lebenszeit zu finden. Tatsächlich gibt er mehrmals in seinen Poesien Angaben für die Zeit, die seit der Zerstörung des zweiten Tempels verflossen ist. Wir wissen heute, daß die Abschreiber der Gebete nicht immer die alten Zahlen genau wiedergegeben, daß sie sich die Freiheit genommen haben, Ziffern, die mit ihrer Zeit nicht mehr im Einklang standen, entsprechend zu ändern, daß also manche dieser Zeitangaben im Laufe der Zeit immer höhere Ziffern erhielten. Allein es gibt doch zwei Zahlen in Kalirs Poesien für den 9. Ab, in denen er in unzweifelhafter Weise davon redet, daß der Zorn Gottes gegen Israel nunmehr n e u n h u n d e r t J a h r e dauere. Was lag näher, als darin einen Hinweis auf seine Zeit zu sehen, darin ein Zeugnis dafür zu erblicken, daß Kalir etwa 900 Jahre nach der Zerstörung des zweiten Tempels, d. h. frühestens um 950, geschrieben hat? Allein die Annahme beruht auf einer irrtümlichen Interpretation der einschlägigen Stellen. Wenn Kalir schreibt אאבין תשע מאית לך ד׳ הצדקה בתשע מאית שנה שהריתה oder ועוד כי לא דש בן גרני שנאה כבושה מלהשמע, so lehnt er sich offenbar an die Stelle des Midrasch an קריב לתשע מאית שנה הרתה השנאה כבושה בין ישראל לאביהם שבשמים וכו׳ (Lev. r. Kap. VII, 1), wonach Gott den gegen Israel lange gehegten Zorn 900 Jahre lang unterdrückt und nicht in Taten umgesetzt hat. Die 900 Jahre beziehen sich auf die Zeit, die vom Auszuge aus Ägypten bis zur Zerstörung des ersten Tempels verflossen waren, und haben zur Lebenszeit Kalirs gar keine Beziehung. Heute, wo wir wissen, daß Schriftsteller wie Saadja, der bereits 942 gestorben ist, Kalir als einen Gelehrten und Dichter rühmen, der lange vor ihrer Zeit gelebt hatte, können wir uns unmöglich dabei aufhalten,

seine Lebenszeit im zehnten Jahrhundert zu suchen. Wir müssen uns die Tatsache vergegenwärtigen, daß Kalirs Poesien bereits im achten und neunten Jahrhundert auf die Ausgestaltung der Festgebete von Einfluß gewesen sind. Fügen wir endlich hinzu, daß Kalir als Schüler Jannais bezeichnet wird und daß Jannai, wie oben nachgewiesen wurde, etwa um 700 gelebt haben muß, so gelangen wir zu dem Resultate, daß auch Kalirs Lebenszeit spätestens um 750 anzusetzen ist. Mit einer solchen Annahme befinden wir uns im Einklange mit der gesamten Entwicklung des Piut, wie wir sie heute zu überschauen vermögen.

Wir haben uns solange bei der Ermittlung der persönlichen Verhältnisse Kalirs aufgehalten, weil sein Name einen Markstein in der Geschichte der synagogalen Poesie bezeichnet. Er ist derjenige Dichter gewesen, der dem Festzyklus diejenige Gestalt gegeben hat, die später allgemein üblich geworden und anerkannt ist. Kalir hat sämtliche ausgezeichneten Tage des Kalenderjahres mit seinen Kompositionen bedacht; vor 50 Jahren bereits schrieb Zunz ihm mehr als 200 Poesien zu, nach den neuen Nachrichten, die die Handschriften aus der Genisa zu Kairo gebracht haben, werden wir die Zahl auf das Doppelte erhöhen und vielleicht auch darüber noch hinausgehen müssen. Kalirs Poesien sind in der Hauptsache Kerobot, er hat nur ganz wenige Jozer und Hoschanas verfaßt, der weitaus größte Teil seiner Dichtungen ist zur Ausschmückung der Tefilla bestimmt. Eine Aufzählung der Poesien Kalirs würde zu weit führen, wir müssen uns mit einer zusammenfassenden Übersicht begnügen. Es gibt keinen großen Feiertag, zu dem Kalir die Gebete nicht bearbeitet hätte, und mitunter hat er, wie bereits hervorgehoben wurde, mehrfach für dasselbe Fest gedichtet. Nach den früheren Befunden schien das Pesachfest am schlechtesten von ihm bedacht worden zu sein, allein, wie sich herausstellt, ist das nur auf die Einrichtungen der Gemeinden in Europa zurückzuführen, die für das Fest Poesien von heimischen Dichtern besaßen und darum die Kalirs nicht verwendeten. Überhaupt muß beachtet werden, daß die gedruckten Gebetbücher und selbst die Handschriften nicht immer ein genaues Bild von Kalirs poetischen Arbeiten geben; sehr häufig ist da mit großer Willkür verfahren, die Gemeinden haben fortgelassen und zugesetzt, wie es ihnen beliebte, sehr oft Stücke eines ihnen nahestehenden Dichters mitten in die Arbeiten Kalirs gestellt oder auch

aus seinen Kerobot Stücke gestrichen, um andere an ihre Stelle zu setzen. Neben den Hauptfeiertagen hat Kalir auch die vier ausgezeichneten Sabbate mit Kompositionen bedacht, und zwar hat er in den meisten Fällen nicht nur das Morgen-, sondern auch das Musafgebet bearbeitet. Auch die Wochentage mit festlichem Charakter sind mit seinen Poesien versehen; zu Purim, zu Chanukka und zu sämtlichen Fasttagen hat er Kerobot verfaßt, die die Tefilla durch alle 18 Benediktionen hindurch begleiten. Es wurde bereits gesagt, daß für einzelne Tage auch diese sehr schwierigen Kompositionen in mehrfacher Bearbeitung vorliegen. Besonders umfangreich sind seine Kerobot zum Fasttage des 9. Ab; hier hat er nicht nur die kurzen Poesien verfaßt, die die einzelnen Benediktionen der Tefilla begleiten, sondern bei der vierzehnten hat er Anlaß genommen, innerhalb der Keroba in einer ausgedehnten Reihe von ausführlichen Poesien das Thema von der Zerstörung des Tempels und von Israels Leiden in der mannigfachsten Weise zu variieren. Aus dem deutschen Ritus, der immerhin etwa 20 Kinot Kalirs aufgenommen hat, gewinnt man noch keine rechte Vorstellung von der Riesenarbeit, die der Dichter hier geleistet hat, erst aus den doppelt so großen Reihen in It. und Rom. kann man entnehmen, wie wenig Schwierigkeiten es Kalir machte, dasselbe Thema immer und immer wieder in anderen Wendungen zu behandeln.

Die geschichtliche Bedeutung der Poesien Kalirs besteht zunächst darin, daß er den Rahmen für die poetische Bearbeitung des Gottesdienstes geschaffen hat. Er wurde der Gesetzgeber des Piut für spätere Zeiten, man richtete sich nach seinem Beispiel, er wurde maßgebend für die Auswahl der Stellen im Gebete, die poetisch ausgeschmückt werden sollten, man nannte die Poesien קלירה, d. h. nach Kalir bearbeitet. Sein Vorbild wurde aber auch im Stile nachgeahmt, und das ist der zweite Punkt, in dem Kalir bahnbrechend gewirkt hat: durch ihn wurde die Hagada der wesentlichste Bestandteil des dichterischen Vortrags. Kalirs Dichtungen schließen sich sehr eng an die Auffassung und Sprache des Midrasch an, es gibt keinen alten Midrasch, der ihm nicht bekannt oder geläufig wäre, mitunter befolgt er die Darstellung der Hagada ganz wörtlich; namentlich mit den Pesiktas stimmen seine Piutim in auffälliger Weise überein. Das hat seinen guten Grund, denn die Ausschmückungen, die er für die Stammgebete einführte, waren ja gerade

für diejenigen Tage bestimmt, deren hagadische Bearbeitung in der Pesikta vorliegt. Auch die messianischen und apokalyptischen Schriften, die bis zu seiner Zeit vorlagen, waren ihm sämtlich bekannt und sind von ihm häufig benutzt worden. Was nun wiederum Kalir vor seinen späteren Nachahmern sehr vorteilhaft auszeichnet, ist die Art, wie er den Midrasch verwendet. Er steht niemals unter dem Zwange seiner Vorlage, er versteht es, sich von ihr frei zu machen, er entnimmt ihr wohl den Stoff, in der Gestaltung aber verfährt er vollständig souverän. Das gilt vor allem für die sprachliche Ausführung. Kalirs Darstellungsweise ist durchsetzt von den Dunkelheiten, über die früher ausführlich gesprochen wurde. Es konnte auch kaum anders sein, denn es lag ihm daran, das weitschichtige Material der Hagada so vollständig wie möglich für die Poesie zu verwerten. Den sprachlichen Ausdruck aber hat er sich selbst gewählt, er unterlag nicht dem Drucke seiner Vorlage, sondern hat die Sprache aus der Bibel geholt. Er ist ungewöhnlich reich an neuen Worten und überraschenden Bildungen, an Sprachfülle und Schöpferkraft im Ausdruck übertrifft er alle anderen Paitanim, aber sein gesamter Wortschatz läßt sich mit Leichtigkeit auf eine biblische Grundlage zurückführen. Er hat es gewiß an schwierigen und grammatisch unrichtigen Wortbildungen, Formen und Wendungen nicht fehlen lassen, er konnte sie auch kaum entbehren, denn er mußte dem schweren Rüstzeug der Kunstform Rechnung tragen, in die er seine Poesien zwängte. Die Akrostichis des Alphabets, der Namen und der Bibelverse, ihre Verquickung untereinander, die Erfordernisse des Reims, der durch Ringworte und biblische Zitate ebenfalls sehr häufig recht kompliziert wurde, haben ihn dazu gezwungen, sich neue Worte zu prägen, vor Abweichungen von der üblichen Formenlehre und den gebräuchlichen Bildungen nicht zurückzuschrecken, aber wir können bei ihm immer wieder die Beobachtung machen, daß er es meisterhaft verstanden hat, den verhältnismäßig geringen Wortschatz der Bibel umzubiegen und umzugestalten, so daß er für seine Zwecke ausreichte. Man muß sich vergegenwärtigen, daß Kalir sehr häufig dasselbe Thema behandelt, dieselben Gedankengänge dargestellt hat; man kann ihm die Anerkennung nicht versagen, daß er immer wieder ein neues Gewand dafür gefunden, und daß er es verstanden hat, dasselbe immer wieder mit neuem Schmuck und neuem Zierrat zu versehen. Hohen Schwung und tiefe Gedanken lassen Kalirs Dichtungen ver-

missen; sie waren, durch den Charakter des Festes bestimmt, abhängig vom Midrasch, bewegten sich innerhalb festgezogener Kreise, dennoch aber hat es der Dichter verstanden, auch innerhalb der ihm gesetzten Grenzen, der feststehenden Grundideen und wiederkehrenden Bilder sich einen Vorrat beweglicher Elemente zu schaffen.

Kalirs Poesien wurden weithin verbreitet, im Orient, auf dem Balkan, in Italien, in Frankreich und Deutschland wurden sie eingeführt und als der wichtigste Bestandteil der synagogalen Poesie belassen, auch nachdem einheimische Dichter den Festzyklus bearbeitet hatten. In denjenigen Ländern, die unter dem Einflusse der arabischen Kultur standen, wurden Kalirs Poesien nicht aufgenommen, in Spanien und den davon abhängigen Gebetbüchern in Nordafrika und Asien sind Kalirs Piutim nicht zu finden, es läßt sich auch nicht feststellen, ob sie jemals darin enthalten waren und nur durch die besseren Arbeiten der späteren Zeit verdrängt wurden. Kalirs Dichtungen wurden nicht nur in der Synagoge vorgetragen, sondern auch eifrig studiert. Man zitierte sie wie Autoritäten sowohl für sachliche Auffassung als auch für sprachliche Bildungen. Selbstredend verfaßte man auch Kommentare dazu; bei der Dunkelheit der meisten Poesien Kalirs war das durchaus notwendig.

§ 41. Die wichtigsten Paitanim.

II. Die Nachahmer Kalirs.

Literatur: Rapaport, das.; Zunz, das.; Landshuth, das.; Luzzatto, das.

1. Das Beispiel Kalirs war nicht nur für die Anerkennung der synagogalen Poesie und die Aufnahme der Dichtungen in den Gottesdienst der Gemeinde maßgebend, es hat jahrhundertelang nachgewirkt und immer wieder neue Männer auf den Plan gerufen, die es befolgten und auch ihrerseits zur Ausgestaltung des Gottesdienstes beizutragen bestrebt waren. Mit Ausnahme der Spanier haben alle Dichter der Zeit nach Kalir sich mehr oder weniger eng an seine Art zu arbeiten angeschlossen, die Kerobadichter gehen sämtlich in seinen Fußstapfen. Die ältesten Nachfolger Kalirs sahen sich noch vor wichtige Aufgaben gestellt, sie betrachteten es als ihre Pflicht, die Lücken auszufüllen, die sie in Kalirs Festzyklus vorfanden. Wie wir sahen, waren im Verlaufe der Zeit infolge nicht genügend sorgfältiger Überlieferung manche Poesien Kalirs verschwunden, er hatte ferner

immer nur für die ersten Feiertage gearbeitet; darum sahen sich die späteren Dichter dazu veranlaßt, auch diejenigen Festzeiten zu bedenken, die mit Dichtungen Kalirs nicht ausgestattet waren. Das dauerte etwa bis um das Jahr 1050. Zu jener Zeit kann der Festzyklus als vollständig ausgebildet angesehen werden, zu jener Zeit erfreute sich der Piut auch der unbestrittenen Anerkennung in allen Gemeinden, der Widerspruch, der von den Gelehrten hie und da gegen ihn erhoben wurde, vermochte gegenüber dem Beifall der Menge nichts auszurichten. Mit der Beliebtheit des Piut und seiner Verbreitung wuchs auch das Ansehen der Dichtkunst und das Verlangen berühmter Männer, sich in ihr zu betätigen. Daher kommt es, daß von 1050 ab die Zahl der Paitanim sich zusehends hebt. Die gelehrten Studien fanden unter den Juden des Abendlandes mehr Verbreitung, die Kenntnis von Talmud und Midrasch, die Vertrautheit mit der Bibel und mit der hebräischen Sprache nahmen stetig zu. „Keine Gegend der romanischen und germanischen Länder, die bereits von dem Einflusse grammatischer, exegetischer und dichterischer Leistungen berührt wurden, entbehrte damals eines Rabbiners oder Vorbeters, welcher den öffentlichen wie den häuslichen Gottesdienst mit Vortrag oder Komposition ausstattete.“ Wie die Zahl der Dichter waren auch die Gelegenheiten zum Dichten im Zunehmen. Kalir hatte sehr viel Kerobas aber wenig Jozer verfaßt, auch seine Nachfolger hatten da noch manche Lücke gelassen, und so blieb den Späteren ein Feld für ihre Betätigung. Man hatte ferner früher nur die großen Feiertage und die wichtigsten ausgezeichneten Sabbate der poetischen Bearbeitung gewürdigt, nun aber wurde die Zahl der Sabbate wesentlich vermehrt, wo sich im Charakter des Sabbats oder in seiner Schriftvorlesung irgendein Anlaß zu dichterischer Ausgestaltung fand, wurde er benutzt. Namentlich die Jozerpoesien waren sehr beliebt, es wurden nicht immer vollständige Kompositionen verfaßt, oft nur einzelne Stücke davon, aber der Jozer wurde auch erweitert, es wurden Stellen mit Dichtungen ausgestattet, die früher frei geblieben waren. Man trug ferner den wichtigen Ereignissen des Familienlebens Rechnung; Hochzeit, Beschneidung und andere Festlichkeiten, soweit sie die daran Beteiligten in das Gotteshaus führten, fanden in Jozer und Keroba oder in Introduktionen bei der Toravorlesung Berücksichtigung. Endlich hat die zunehmende Fülle der Leiden die Dichter sehr häufig zum Abfassen von Klageliedern angeregt, das Martyrium, welches die

Juden von 1096 an unaufhörlich durchzumachen hatten, fand in der Synagoge seinen Widerhall, die Dichter haben das Andenken der Glaubenszeugen in ihren Poesien verewigt und ihrem Heldentod dadurch die Gloriole verschafft. Die Bekenntnistreue der Väter wurde eine stete Mahnung und Ermutigung für die nachkommenden Geschlechter, die mit ihren Tränen und, wenn es not tat, durch Befolgung ihres Beispiels das Andenken der Ahnen ehrten.

2. Von den meisten Dichtern, die unmittelbar auf Kalir folgten, sind die Namen unbekannt. Es war die Zeit, in welcher der Schwerpunkt des jüdischen Lebens und Wissens sich allmählich nach Europa verschob, die Leistungen der Schriftsteller im Orient wurden nicht alle übernommen, meist nur dann, wenn sie von besonderer Bedeutung waren oder wenn der Ruhm des Verfassers ihnen die Unsterblichkeit sicherte. Daher kommt es, daß aus den nächsten Jahrhunderten nach Kalir nur ein einziger Name eines Paitans aus dem Orient auf uns gekommen ist, und auch dieser nur, weil sein Träger zu den gefeiertesten Gelehrten gehörte. Es ist Saadja b. Joseph (892—942), „der berühmteste unter den Gaonen, der in seinen gottesdienstlichen Kompositionen die fließendste und die schwerfälligste Sprache redet, in jener ein Beter, in dieser ein Paitan, in keiner ein eigentlicher Dichter." Saadjas Dichtungen wurden nicht in eines der bekannten Gebetbücher aufgenommen, ihre Überlieferung erfolgte durch das große Werk, in dem der Verfasser „die Gebete und Lobpreisungen" gesammelt hatte, in seinem Siddur, über den in anderem Zusammenhang zu handeln sein wird. Hier sollen nur seine Poesien besprochen werden. Drei größere Arbeiten von ihm beziehen sich auf das Wochenfest, sie behandeln die 613 Gebote und Verbote. Eine davon, in arabischer Sprache, beginnt האריללי אל כלמאת, sie war für den Gottesdienst am Wochenfeste bestimmt und wird vielleicht noch heute in mancher Gemeinde Nord-Afrikas vorgetragen. Eine Inhaltsangabe findet man bei Zunz, Litg. S. 96. Eine zweite Behandlung desselben Themas liegt in den Versen vor, die mit את ד׳ אלהיך תירא beginnen. In sechs Abteilungen, die abwechselnd nach dem Alphabet in gerader und umgekehrter Reihenfolge eingerichtet sind, deren jede aus 11 gereimten Vierzeilern mit Ringworten besteht, werden die 613 Gebote und Verbote vorgeführt; es ist keine trockene Aufzählung, der Verfasser hat die Gesetze nach Klassen gruppiert, auch sorgfältig am Ende einer jeden angegeben, welche Anzahl Gebote unter sie fällt.

Das Stück enthält kein Akrostichon und ist demnach durch sich selbst nicht bezeugt; tatsächlich ist seine Echtheit auch bezweifelt worden, keineswegs mit Recht, denn die Zusammenfassung der Gesetze und der Stil stimmen vollständig zu anderen ähnlichen Leistungen Saadjas. Ein drittes Mal hat er dasselbe Thema der Asharot in Form einer Keroba mit dem Anfang אלהים אצל יום הלזה מימים ימימה bearbeitet. Unter den uns heute bekannten Piutim gibt es kaum einen zweiten, der es an Künstelei des Aufbaus und an Schwierigkeit des Ausdrucks mit dieser Leistung Saadjas aufnehmen könnte. Er hat nämlich nicht nur die 613 Ge- und Verbote in die Keroba hineingearbeitet, sondern er hat sie außerdem noch unter die 10 Worte des Dekalogs subsumiert und er hat das Ganze in eine so schwerfällige äußere Form gebracht, daß er genötigt war, die seltsamsten Wortbildungen und unverständlichsten Verbindungen für seine Dichtung zu benutzen. Die Asharot Saadjas zerfallen in drei Teile, der Anfang und das Ende bilden eine regelrechte Schibata und begleiten die 7 Benediktionen der Tefilla; die Mitte beginnend אנכי אש אוכלת יניחרת מכל התחריט ist den Gesetzen gewidmet. Saadja hat seinem Zyklopenbau verschiedene Arten von Bibelversen zugrunde gelegt. Er beginnt die Strophen der Reihe nach mit den Worten von Ps. 68 8–9, die Mitte der Strophen hat wiederum Cant. 1 1—14 vorgesetzt, in den Asharot stellt er außerdem jeweilig die ersten Worte des Dekalogs voran; wie den Anfang, so verbrämt er das Ende mit Bibelworten, die vierte Zeile der Verse ist immer ein Bibelvers und mit dessen Ende müssen alle vorhergehenden reimen, bei der Aufzählung der Gebote endet jede Abteilung, d. h. die Reihe der unter einen Satz des Dekalogs fallenden Gesetze, mit demselben Schlusse, welchen der betreffende Satz in der Bibel hat. Daß in einem solchen Rahmen wahre Poesie nicht gedeihen konnte, ist ganz klar, Saadja hat sich wohl bemüht, in den Fußstapfen Kalirs zu gehen, es ist ihm aber nicht gelungen, er hat ihn an Künstelei übertroffen, dasjenige aber, worin Kalirs Kunst besteht, nicht erreicht.

Saadja liebte es, seine größeren Arbeiten in mehrfacher Form auszuführen. Auch die Abboda des Versöhnungstages liegt in zwei verschiedenen Bearbeitungen von ihm vor. Die eine beginnt באדני יצדקי יידיחי פנימה חכמה לפני, sie ist wie die Asharot in außerordentlich gekünstelter Weise aufgebaut, sie hat alphabetische Reihenfolge, jede Strophe bringt achtmal denselben Versanfang, jedoch mit

der Erschwerung, daß bei den ungraden Zeilen vor den betreffenden Buchstaben jedesmal die Partikel ב vorgesetzt ist, während die graden wiederum mit einer Bibelstelle, überdies mit demselben Worte enden, mit dem die vorhergehenden ungraden begonnen haben. Außerdem reimen je zwei Verse am Ende, und obendrein haben die Verse noch eine Zäsur, die ersten Halbverse haben durchgehenden Reim in der ganzen Strophe. Der Inhalt der Aboda weicht von dem üblichen nicht ab, Saadja schließt sich ganz unverkennbar an das Vorbild Joses an, er verwendet wie jener den weitaus größeren Teil der Dichtung für die Einleitung und stellt den Kultus des Versöhnungstages erst in der zweiten Hälfte dar. Man muß ihm die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß er sich bemüht hat, diese Schilderung dramatisch zu beleben, aber da er so sehr viel Kraft auf die Innehaltung der äußeren Form verwenden mußte, war es unmöglich, daß der Inhalt nicht darunter litt. Nach Saadjas eigenem Zeugnis hat er noch mehr Abodabearbeitungen (פיאסיק) geschaffen, eine davon ist neuerdings fast vollständig wiedergefunden worden. Sie beginnt אלהים יה מקדם, sie enthält ebenfalls 22 Strophen zu je vier Doppelzeilen in der Reihe des Alphabets. Die Form ist weit einfacher als die der besprochenen Aboda. Die ungraden und die graden Verse haben in der ganzen Poesie durchgehenden Reim, die graden auf ים, die anderen auf נה. Etwas kompliziert wird die Anordnung durch die Ringwörter, die graden Verse endigen mit demselben Worte, mit dem der nächste ungrade beginnt, so daß dasselbe Wort zweimal hintereinander folgt. Die Sprache ist in unserer Poesie wesentlich einfacher als in der vorhergehenden, der Inhalt hingegen stimmt in beiden vollständig überein, derart, daß in den meisten Fällen die Strophen einander decken, nur ist in der zweiten Dichtung die Darstellung weit kürzer. Ein Akrostichon, das die Urheberschaft Saadjas verbürgt, ist in beiden nicht vorhanden, aber sie werden beide ihm zugeschrieben und bieten keinen Anlaß, ihre Echtheit anzuzweifeln. — Von größeren Arbeiten Saadjas ist ferner sein Hoschana-Zyklus zu erwähnen. Die Hoschanas für die einzelnen Tage zerfallen in drei Teile, das erste Stück beginnt stets mit למען, das zweite mit אנה בהושענא, das dritte mit dem bereits früher (S. 220) hervorgehobenen Refrain תבנה ציון ברנה יהעלני לרוכה בשמחה. Für den siebenten Tag ist die Zahl der Hoschanas nicht vermehrt. Die meisten Poesien aus diesem Zyklus sind mit den in Seph. enthaltenen identisch, sie haben alle eine viel einfachere Sprache

als wir sonst von Saadja gewohnt sind, es ist sehr fraglich, wieviel davon Saadja selbst verfaßt und was er von anderen übernommen hat. Seine kleineren Arbeiten sind eine Anzahl Selichot für Fasttage oder für die Bußtage. Ihre Darstellungsweise ist nach Saadjas Manier ziemlich schwerfällig, meist knüpft er an bestimmte Themen, wie die zwölf Stämme Israels, die zwölf Steine im Brustschilde des Hohenpriesters, die Zerstörung der sieben Heiligtümer und ähnliche Gegenstände an. Auch bei diesen im Namen Saadjas überlieferten Stücken ist die Echtheit nicht immer ohne weiteres festzustellen, manche davon sind jedoch neuerdings auch in Genisafragmenten wiedergefunden worden und dort als ihm zugehörig bezeichnet.

Die besten Schöpfungen, durch die Saadja das Gebetbuch bereichert hat, sind seine zwei Bittgebete (בקשות), von denen das eine אדני שפתי תפתח, das andere אתה היא ד׳ לבדך beginnt. Es sind die beiden von Abraham ibn Esra wegen ihres gemütvollen Inhalts und leichten Stils gerühmten Arbeiten. Tatsächlich sind es die einzigen Leistungen Saadjas, die in die Gebetbücher aufgenommen wurden, der uns vorliegende Text rechtfertigt das ihnen gespendete Lob durchaus, in der Hauptsache knüpfen sie an die Bibel an und stellen entweder Bibelverse oder ihnen nachgebildete Sätze zusammen. In ihnen kommt eine schlichte, aber tiefinnige Frömmigkeit zum Ausdruck. In der überlieferten Form jedoch sind diese Stücke nicht echt, sie sind mit jüngeren Zutaten durchsetzt, sind außerdem am Ende durch Arbeiten anderer Autoren aus späteren Zeiten mehrfach verlängert worden. Eine ausführliche Analyse findet man bei Landshuth, a. a. O., S. 293 ff.

Saadjas Art zu arbeiten stellt das höchste Maß von Verwicklungen und Schwierigkeiten dar, deren der Piut fähig war, der Verfasser der mehrfach erwähnten alten Poetik sieht daher in seinen Piutim die letzten Ausläufer ihrer Gattung. Wegen ihrer Schwierigkeiten konnten Saadjas Arbeiten im Gottesdienste nicht benutzt werden, aber infolge des hohen Ansehens, dessen sein Namen sich erfreute, wurden sie studiert und vielfach zitiert. Wichtig wurde Saadjas Beschäftigung mit der Poesie dadurch, daß er sich nicht nur als Dichter versucht, sondern auch die Theorie gepflegt hat. Die vielen wertlosen Dichtungen, die in seiner Zeit bereits im Umlauf waren, erregten seine Aufmerksamkeit, er sah sich daher veranlaßt, zur Verbesserung der Sprache und des Stiles der Poeten eine Art von

Lehrbuch zu verfassen. Wir besitzen neuerdings Fragmente seines Agron, das ursprünglich als eine Art von Reimlexikon gedacht war und die hebräischen Wurzeln nach ihren Anfangs- und Endbuchstaben alphabetisch zusammenstellte. In späteren Lebensjahren jedoch hat Saadja diese Jugendarbeit erweitert, auch dem Inhalt, „der Seele der Gedichte" seine Aufmerksamkeit zugewendet und eine Poetik hinzugefügt, in der er sich auch über den Stil und die Bilder der Poesie verbreitete.

3. In der Zeit nach Saadja folgen die Dichter von Bedeutung einander in kurzen Abständen, die ersten Dichternamen in Europa tauchen auf, sie stammen sämtlich zunächst aus Italien, demjenigen Lande, welches auf dem Gebiete der jüdischen Wissenschaft die Verbindung der europäischen Länder mit dem Orient herstellte. Die Verbreitung der Dichtkunst ist ein Zeichen der zunehmenden Gelehrsamkeit und der wachsenden Stetigkeit in den Einrichtungen der Gemeinden. Der erste Name eines Paitan in Europa ist der Salomos b. Jehuda ha Babli (שלמה בירבי יהודה הבבלי) um 950—980. Seinen Beinamen trägt er von seiner Heimat, der Stadt Rom, die seit den Zeiten der Apokalypse methaphorisch Babel genannt wird. Salomo war einst ein vielgelesener und geschätzter Dichter, er wurde häufig mit Kalir zusammen genannt, den er auch in den meisten seiner Poesien nachahmt, und zwar zumeist recht glücklich, vielfach aber ist sein Satzbau noch schwerer, seine Darstellung dunkler, seine Sprache härter als die Kalirs. Ein großer Teil seiner Poesien ist nur handschriftlich erhalten, wenige sind in die Gebetbücher übergegangen. Unter den letzteren ist אזר ישת מאשרים besonders bekannt geworden, ein Jozer zum ersten Pesachtage, in dem der Verfasser viermal seinen, dreimal den Namen מרדכי, wahrscheinlich den seines Bruders, gezeichnet hat. Schon Raschi hat diese Poesien, die Germ., It. und Rom. aufgenommen haben, kommentiert. Außerdem hat Salomo eine Anzahl Selichas verfaßt, von denen wiederum einige durch die Gebetbücher verbreitet worden sind. Durch alle seine Dichtungen geht ein Zug der Klage, „gleichsam ein leises, mühsam verhaltenes Schluchzen, das jeden Leser in seinen Bann zwingt." Ob Salomo Judenverfolgungen erlebt hat, wissen wir nicht, nach dem Tone seiner Klagen müßte man es annehmen. Auf dem Gebiete der Selicha wurde er als maßgebendes Vorbild betrachtet, man nannte die Gattung nach dem Muster der von ihm bearbeiteten Stücke שלמונית. Endlich ist von seinen größeren

Arbeiten die Aboda אדרת תלבושת zu nennen, eine der längsten und schwierigsten Dichtungen ihrer Art, die darin einen feinen poetischen Takt zeigt, daß sie bei der Schöpfungs- und Patriarchengeschichte lange verweilt, jedoch der Aufgabe sich keineswegs gewachsen zeigt; sie wird bis heute in Rom. verwendet.

4. Die nächsten Dichter gehören der Familie der Kalonymiden an, die durch die große Anzahl verdienstvoller Männer, die sie der Judenheit geschenkt hat, berühmt geworden ist. Die Familie stammte aus Lukka in Italien. Dadurch, daß sich eines ihrer Mitglieder im Jahre 982 um die Rettung des Lebens Kaiser Ottos II. verdient gemacht hat, ist sie dann, mit einem günstigen Privileg ausgestattet, nach Mainz übergesiedelt, wo sie ebenfalls eine hervorragende Rolle gespielt hat. Da auch die nach Deutschland ausgewanderten Kalonymiden den Beinamen „aus Lukka" weitergeführt haben, ist häufig schwer zu entscheiden, ob die Vertreter des Namens in Italien oder in Deutschland gelebt haben. Dazu tritt die andere Schwierigkeit, daß in der Familie die gleichen Namen immer wieder vererbt wurden und daher häufig wiederkehren, so daß es nicht immer leicht ist, zwischen Großvätern und Enkeln, die mehrfach dieselben Namen tragen, zu unterscheiden. Um die Ausgestaltung des Gottesdienstes in Deutschland hat die Familie sich aller Wahrscheinlichkeit nach außerordentlich verdient gemacht, sie brachte die in Italien heimischen Traditionen mit nach Deutschland; in späteren Jahrhunderten hat man ihrer Einwanderung die Übertragung der Lehren von den „Geheimnissen des Gebetes" zugeschrieben, sicherlich haben sie vieles aus dem italienischen und dem palästinischen Ritus mitgebracht und nach Deutschland verpflanzt. Dazu gehörte aller Wahrscheinlichkeit nach auch der Piut. Der erste Paitan aus dem Geschlechte ist Mose b. Kalonymos, genannt Mose der Alte (משה ברבי קלונימוס). Über seine Lebenszeit gibt er selbst Auskunft, wenn er in einem seiner Verse sagt זיכלתי עתה לכלאת יותר מתשע מאות; er muß demnach etwa 900 Jahre nach der Zerstörung des zweiten Tempels gewirkt haben, das würde uns etwa in das Jahr 980 führen. Seine Hauptarbeit ist die Keroba zum 7. Pesachtage mit dem Anfange אימת נוראותיך, die in mehrere Gebetbücher übergegangen ist. Sie ist stark mit Midrasch versetzt, im ganzen im Stile Kalirs, aber eine der besten Nachahmungen seiner Art, kraftvoll und klangreich. Ein anderer Paitan aus demselben Geschlecht ist Kalony-

mus aus Lukka, der vielleicht früher als der eben genannte geblüht hat. R. Gerschom rühmt ihn als Gelehrten und erwähnt, daß er Kerobas für sämtliche Festtage gedichtet hat, die mit Hagada reich ausgestattet waren. Wir besitzen von jenen Dichtungen jedoch sehr wenig, Zunz schreibt ihm die Abfassung der Rehitim für den Versönungstag, die an den Vers Jer. 10 7 מי לא יראך מלך הגוים anknüpfen, zu. Sie sind ebenfalls Zeichen tüchtigen Könnens. Bekannter ist sein Sohn Meschullam b. Kalonymus, der bisweilen ebenfalls als Italiener bezeichnet wird, vielleicht auch dort geboren, aber sicher in Mainz gestorben ist, wo man neuerdings auch seinen Grabstein wiedergefunden hat. Auch er wird von R. Gerschom als gefeierter Gelehrter gerühmt, wir wissen auch, daß er mit den angesehensten Männern seiner Zeit in Verbindung stand. Auch er war ein fruchtbarer Paitan. Bekannt geworden ist von ihm besonders die Keroba zum Versöhnungstage אמנת כשיר, die noch heute in Germ. beim Morgengebet verwendet wird. Mehrfach findet sich darin das Akrostichon משלם בירבי קלונימוס, das seine Autorschaft bezeugt. Die Keroba besteht heute aus mehr als 30 Stücken, aber nicht alle rühren von ihm her, es ist viel fremdes Gut in sie hineingeraten, u. a. auch die oben erwähnten Dichtungen seines Vaters. Für den Musafgottesdienst des Versöhnungstages hat Meschullam zweimal die Aboda bearbeitet. Er ist Verfasser von אמיץ כח, das im deutschen Ritus gebräuchlich ist. Das Stück hat unter allen bekannten Abodas die unregelmäßigste poetische Form; das ist für die in Deutschland lebenden Dichter vielfach auch später bezeichnend, daß sie das Grundgesetz der Poesie, das Gleichmaß, nicht beachteten. Es fällt auf, daß der Aboda auch der Reim fehlt. Es ist nachgewiesen worden, daß der Verfasser offenbar die Absicht hatte, die Aboda Joses abzukürzen und in einer seinen Zeitgenossen angenehmen Form, d. h. angefüllt mit schweren Worten und poetanischen Wendungen, vorzutragen; neben dem Alphabete hatte er auch das verhältnismäßig lange Akrostichon seines Namens anzubringen. Aus all den Schwierigkeiten wußte er sich nicht recht herauszuhelfen, daher gestaltete er den Bau der Aboda so unregelmäßig, daher hat er manches sehr kurz und sprunghaft, anderes wieder mit großer Ausführlichkeit behandelt. Zur Aboda gehörte auch eine Introduktion אטיר ארש מלילי, die von den Gemeinden nicht mit übernommen wurde und daher bis in die neueste Zeit in den Handschriften

vergraben blieb. Dasselbe Schicksal hatte seine zweite Aboda אשרוחח צור נפלאיתיך, die, wie es scheint, im Mittelalter in Sachsen und Böhmen gebräuchlich war und sich in den Handschriften von Germ. meist am Rande von אמרין כה findet. Der Bau ist ein viel regelmäßigerer, das ganze Stück enthält vierzeilige Strophen, die mit Reimen versehen sind. Der Inhalt ist derselbe wie in אמרין כה, die Art der Bearbeitung schließt sich noch enger an Jose an. Außer für den Versöhnungstag hat unser Dichter auch für das Pesachfest gearbeitet, unter den Piutim des zweiten Tages findet sich in Germ. manches Stück von ihm. Seine Dichtungen hatten das Schicksal, das vielen Piutim bereitet war, sie wurden von den Abschreibern und den Gemeinden, denen sie zu lang waren, vielfach gekürzt und dadurch verstümmelt: insbesondere die Bibelverse, die den Schmuck der Strophen ausmachten, mußten vielfach weichen.

5. Alle hier zuletzt erwähnten Dichter haben ihr Arbeitsfeld hauptsächlich da gesucht, wo sich im Festzyklus Kalirs Lücken fanden, sie haben den Gemeinden dazu verholfen, die Kette der Piutim zu vervollständigen, wo ihnen Kalirisches Material fehlte. Der wichtigste unter den Paitanim, die in Deutschland sich in der genannten Richtung betätigt haben, war Simon b. Isaak b. Abun (שמעון בר יצחק בר אבון) aus Mainz um 1000. Er wurde bisweilen auch der Große zubenannt, wurde allgemein als einer der verdientesten Zeitgenossen verehrt, er galt sogar vielfach als ein erprobter Wundertäter (מלומד בנסים). Ein besonderes Verdienst scheint er sich durch die Abwehr oder Beendigung einer Judenverfolgung in Mainz im Jahre 1012 erworben zu haben, wegen seiner Bemühungen um die Rettung der Gemeinden wurde er weithin in den Seelengedächtnissen zum ewigen Andenken erwähnt. Sein Name erfreute sich in jeder Beziehung eines guten Klanges, sein Hauptverdienst aber lag auf dem Gebiete des Piut, seine Kompositionen waren in Frankreich und Deutschland fast überall angenommen, sie bildeten die beste und vortrefflichste Ergänzung zu denen Kalirs. Man darf ruhig sagen, daß überall, wo Kalirs Piutim fehlten, bis auf die wenigen Ausnahmen, in denen die zuletzt erwähnten Dichter die Gemeinden versorgt hatten, Simon b. Isaak eingesprungen ist und die Lücken ergänzt hat. Wir besitzen daher in Germ. von ihm einen Jozer und eine vollständige Keroba für den zweiten Tag des Neujahrsfestes, dieselben Dichtungen für den siebenten Tag von Pesach und den zweiten des

Wochenfestes; auch für den Zwischensabbat von Pesach hat er ein Jozer verfaßt. Er folgt ebenfalls den Spuren Kalirs, benutzt auch die jüngeren Paitanim, aber er verfügt nicht über die Kraft ihrer Darstellung, vor allem nicht über die Fähigkeit, sich so kurz zu fassen, wie sie es getan haben. Das äußere Beiwerk seiner Dichtungen ist dasselbe wie bei den anderen Paitanim, Alphabete, Namensakrosticha, bisweilen sogar ungewöhnlich lange Reime und Refrains. Mit den letzteren hat er nicht immer Glück gehabt, sie wurden vielfach im Laufe der Zeit gestrichen. Überhaupt hat der Wunsch nach Kürzung gerade seine Poesien schwer getroffen, von dem מלך עליון anfangenden Rahit z. B. ist eine ganze Hälfte weggefallen, ursprünglich war jeder Vers mit מלך עליון von einem anderen mit מלך אביון begleitet, der Allmacht des himmlischen war die Schwäche und Nichtigkeit des menschlichen Königtums gegenübergestellt. Simon war, wie es scheint, der erste Paitan in Deutschland, der poetische Introduktionen verfaßt hat, durch ihn ist diese Gattung von Poesien eingeführt worden, spätere haben sie dann häufig nachgeahmt und sogar nicht verschmäht, zu den Kompositionen anderer poetische Einleitungen zu verfassen. Vieles in den Festgebeten wurde Simon ohne Grund zugeschrieben, so z.B. die Asharot אתה הנחלת in Germ., die schon von älteren Autoren zitiert werden, die obendrein im Gegensatz zu allen anderen Arbeiten Simons des Reimes entbehren. Wahrscheinlich hat er niemals Asharot gearbeitet, da Germ. bereits damit versehen war; ausgeschlossen wäre es jedoch nicht, daß eine derartige Komposition von ihm verloren gegangen ist. Auch für die Sabbate hat er sehr viele Piutim verfaßt, damals begann man die Zahl der mit poetischen Kompositionen auszustattenden Sabbate bedeutend zu erweitern, Simon ist auch hierin für viele Nachfolger Vorbild geworden. Endlich ist seine Betätigung auf dem Gebiete der Selicha zu erwähnen. Auch hierfür ist das zehnte und elfte Jahrhundert entscheidend gewesen, die poetischen Selichas bürgerten sich immer mehr ein und verdrängten die alten, reimlosen, schlichten Kompositionen, die häufig an Poesie und vor allem an Tiefe des Empfindens alle künstlichen Produkte der späteren Zeit übertroffen haben. Von Simon besitzen wir eine große Anzahl von Selichas, Techinnas und Introduktionen zu den Selichot für den Versöhnungstag und die Bußwochen. Der Dichter tritt als Vorbeter der Gemeinde auf und ergreift in ihrem Namen das Wort. Neben dem Bewußtsein der Sündhaftigkeit, das überall durchklingt,

bringt er die Klagen über die Not der Zeit zum Ausdruck; grausame Verfolgungen haben soeben stattgefunden, bei denen das Bekenntnis zur jüdischen Religion verboten war, viele zwangsweise getauft wurden, andere es vorzogen, sich selbst den Tod zu geben, wobei besonders die Frauen mit Opfermut vorangingen und mit Todesverachtung sich in die Fluten stürzten, um nicht den Verfolgern in die Hände zu fallen.

6. Dieselbe gedrückte Stimmung wie in Simons Selichas kehrt in denen seines etwas jüngeren Zeitgenossen R. Gerschom b. Jehuda, der „Leuchte des Exils", wieder. Gerschoms geschichtliche Bedeutung liegt nicht auf dem Gebiete des Gottesdienstes, aber auch er trat als Verfasser von Selichas auf und beklagte darin ebenfalls die Verfolgungen, unter denen er gelitten hatte, bei denen, wie bekannt, sein eigener Sohn zwangsweise zur Taufe geschleppt worden war. Von Gerschoms Poesien ist eine besonders bekannt geworden, der Pismon אבדנו מארץ טובה בחפזון mit der Introduktion זכר ברית אברהם, die den Gebeten am Rüsttage zum Neujahrsfeste den Namen gegeben hat. Das hohe Ansehen des Verfassers und die Beliebtheit der Poesie haben nicht verhindern können, daß sie sehr stark gekürzt wurden, ein Schicksal, das auch anderen Kompositionen desselben Meisters zuteil geworden ist. Fast ausschließlich als Verfasser von Selichas ist Benjamin b. Serach bekannt. Man gab ihm den Beinamen der Große, man nannte ihn bisweilen auch den Mann des Gottesnamens, בעל השם, nicht etwa, weil er als Wundertäter aufgetreten wäre, sondern weil eine seiner Selichas, אנא ה׳ האל הגדול, nach den Anfängen des Gottesnamens von 42 Buchstaben aufgebaut ist, und weil er auch in seinen Ofan-Dichtungen vielfach mit dem Gottesnamen arbeitet. Als seine Lebenszeit gibt er selbst 990 Jahre nach der Zerstörung des Tempels, d. h. etwa 1060 an, seine Heimat ist wahrscheinlich in den Balkanländern zu suchen. Er hat eine große Anzahl von Selichas verfaßt, von denen einige auch im Germ. aufgenommen und mit großer Feierlichkeit vorgetragen wurden, wie die Akedas אמרים בני מאמרים und אהבת עזוז. Sie sind meist in einfachem Stile verfaßt, durchdrungen von tiefen und echten Empfindungen, der Inhalt ist hauptsächlich der Klage gewidmet, wahrscheinlich hat der Verfasser in seiner Heimat ebenfalls schwere Zeiten erlebt. Neben Selichas hat er auch für Jozer gearbeitet, in Germ. sind seine Dichtungen für den Sabbat vor dem Pesachfeste איתי מלבנין כלה erhalten, sein Ofan ist dramatisch belebt, je eine Strophe ist

immer der Huldigung der Engel gewidmet, die zweite der entsprechenden Erwiderung Israels.

Aus derselben Zeit seien hier noch zwei Dichter erwähnt, die besonders durch die außerordentlich kunstvolle Form Aufsehen erregt haben, die sie in ihren Arbeiten anwenden. Zuerst Joseph b. Salomo aus Carcassonne, der vor Raschi geschrieben haben muß. Seinen Jozer zum Sabbat in der Chanukkawoche verwenden Germ. und It., אידך כי אנפח בי besteht aus Strophen mit neunfachem Alphabet, eine Häufung, die sich bei den älteren Dichtern nur ganz selten und auch nur in der Aboda findet; naturgemäß wurde die Sprache der Dichtung ungewöhnlich schwierig, sie mußte daher schon sehr früh mit Kommentaren versehen werden. Noch origineller verfuhr sein Zeitgenosse Zahlal b. Netanel, der als Verfasser einer einzigen Poesie bekannt geworden ist, die durch ihren Bau Aufsehen erregte. Sein Hymnus לצור יעקב besteht aus 248 Zeilen mit dem durchgehenden Reime רים, worauf der Verfasser sich sehr viel zugute tat. Der Inhalt des Stückes ist darum bemerkenswert, weil er eine Schilderung von Gottes Einheit und seinem Schöpfungswerke gibt, die zum erstenmal sich durchwegs an das Buch Jezira anschließt; entsprechend der Auffassung jener alten Schrift wird die gesamte Schöpfung, auch der Mensch, aus der Kombination der Buchstaben des Alphabets hergeleitet. Am Schluß geht der Verfasser zu einer Schilderung der Güte Gottes und seiner Wohltaten gegen Israel über; da er besonders auf die Siege der Hasmonäer hinweist, dürfte er ebenfalls für das Chanukkafest gedichtet haben. Zahlals Heimat ist in Frankreich oder auf dem Balkan zu suchen. Seine Poesie zeigt uns, zu welchen Seltsamkeiten die Entwicklung des Piut führte; trotzdem sie fast nur aus Künstelei und Gelehrsamkeit bestand, vom Inhalt und Ton eines Gebetes sehr weit entfernt war, erfreute sie sich im Mittelalter hohen Ansehens.

7. Um 1050 beginnt insofern eine neue Epoche in der Geschichte des Piut, als für einfache Kompositionen kaum mehr Raum war und die Dichter sich daher darauf verlegten, innerhalb des vorgezeichneten Rahmens die Poesie immer mehr auszuarbeiten, indem sie auch mehr als früher das Gebiet der poetischen Selicha pflegten. In der Sprache ist um jene Zeit ein gewisser Fortschritt zu verzeichnen, die Sprachstudien verbreiten sich allmählich, es wird daher auf Korrektheit des Stils mehr geachtet, es tritt eine gewisse Befreiung vom Schema der

alten Paitanim ein, die Dichter knüpfen nicht mehr so eng wie früher an den Midrasch an, sie bevorzugen die Bibel, geben allerdings ihren Inhalt sehr gern in der Redeweise des Talmuds oder Midrasch wieder.

Eine Beeinflussung durch die gleichzeitig erblühende Dichtkunst in Spanien ist nicht zu bezweifeln; wie weit sie im einzelnen geht, ist nicht leicht zu erweisen. An der Spitze der neuen Epoche stehen zwei Dichter aus dem nördlichen Frankreich, die beide als Talmudlehrer großes Ansehen genossen; sie sind die letzten Autoritäten, die ernstlich über die Zulässigkeit des Piut innerhalb der Gebete sich zu äußern hatten, es war selbstverständlich, daß beide ihre Zustimmung gaben. Der erste ist Elia b. Menachem der Alte aus Le Mans. Er ist Verfasser von größeren Kompositionen, zunächst von אמת יהגה חכו, Asharot in gereimten vierzeiligen Strophen mit Alphabet und dem Akrostichon seines Namens. Sie sind sehr geschickt gearbeitet, geben der Reihe nach die biblischen Gebote und die späteren Verordnungen, bei den Verboten zunächst diejenigen, auf die schwere Strafen gelegt sind, dann erst die einfachen Verbote. Die Asharot Elias genossen sehr hohes Ansehen, sie wurden als zuverlässige Auslegungen der biblischen und talmudischen Gesetze häufig herangezogen und in den gelehrten Diskussionen eifrig besprochen. Eine zweite größere Komposition von ihm führt den Titel סדר oder ausführlicher סדר המערכה; sie gibt eine Zusammenstellung der täglich am Morgen zu betenden Bibelstellen und enthält zwei längere Gebete, אתה und אתה תחלה לאל מבין תעלומות לב, die unter die Gebete des Versöhnungstages aufgenommen wurden, das Ganze enthält It. in seinen älteren Ausgaben. Auch als Verfasser von Selichas war Elia bekannt, die meisten gingen jedoch mit dem altfranzösischen Ritus, der sie enthielt, unter. Sein Zeitgenosse war Joseph b. Samuel Bonfils (יוסף ב׳ שמואל טוב עלם), der aus Narbonne, dem Sitze alter jüdischer Tradition, stammte und in Limoges lehrte. Er war als Sammler und Verbreiter halachischer Literatur außerordentlich geachtet, er hatte auch als liturgischer Dichter eine hervorragende Stellung, seine Arbeiten zeugen von kühnem Schwung der Gedanken und enthalten schöne Bilder. Gebräuchlich geworden ist nicht viel davon, obwohl er fast sämtliche Feiertage durchgehend bearbeitet hat. Die meisten seiner Poesien sind mit dem altfranzösischen Ritus zusammen untergegangen, einige davon haben sich jedoch auch in anderen Gebetbüchern erhalten. Dazu gehören die Maarib-Kompositionen zum ersten Abend des

Wochenfestes וירד אביר יעקב und des Hüttenfestes איחזי בידם ארבעה מינים, die alle mit seinem Namen gezeichnet sind. Ferner besitzen wir von ihm Jozer und Keroba für den Großen Sabbat vor dem Pesach, im ganzen 11 Stücke, darunter die umfangreiche halachische Abhandlung אל אלהי הריחות, deren Schluß חסל סדיר פסח כהלכתו in die Pesachhagada übergegangen ist. Diese Abhandlung Tobelems fand ebenfalls sehr viel Beachtung und wurde mehrfach mit Kommentaren versehen. Auch die Sabbate nach dem Pesachfeste hat er mit mehreren Jozerstücken ausgestattet, vielleicht ist er der erste gewesen, der für diese Sabbate gedichtet hat. Neben dem altfranzösischen und deutschen hat auch der griechische Ritus eine Anzahl Stücke von ihm angenommen.

8. Unter ihren Zeitgenossen gebührt die Palme dem Dichter Elia b. Schemaja. Seine Heimat war, nach einer Überlieferung unbekannten Ursprungs, Bari in Unteritalien, wo damals eine sehr berühmte jüdische Gelehrtenschule bestand, von der man sprichwörtlich bis in Frankreich und Deutschland erzählte; sonst wissen wir von Elias Lebensverhältnissen nichts. Er ist einer der besten Selichadichter, der oft sogar die allgemein übliche Kunstform vernachlässigt, um dem Inhalt und der Sprache seiner Kompositionen mehr Aufmerksamkeit schenken zu können. Der Aufbau der Selicha nach ihren drei Teilen Klage, Bitte und Hoffnung ist bei ihm stets sehr sorgfältig durchgeführt, seine Gedanken sind nicht sehr zahlreich, er bewegt sich immer in demselben Kreise, aber man merkt jeder seiner Dichtungen an, daß die Worte aus dem Herzen eines tief empfindenden Menschen kommen. Der Inhalt ist meistens elegisch, der Dichter ringt nach Worten, um seinem Kummer über das Leid der Gemeinde Ausdruck zu geben, alles Leid führt er auf die Sündhaftigkeit des Geschlechtes zurück, aber er unterliegt nicht dem Druck der Sünde, sondern er versteht es immer, sich durchzuringen zu der Zuversicht, daß Gott die Sünde tilgt und mit ihr auch die Dränger vernichtet. Für die Nichtigkeit und Ohnmacht des Menschen gegenüber der Größe und Allmacht Gottes hat kaum ein Selichadichter wieder so innigen, aus dem Herzen kommenden und kraftvollen Ausdruck gefunden. Die Zahl von Elias Selichas belief sich auf mehr als 30, einige der schönsten und besten in Germ. gehen auf ihn zurück (dazu gehören אדון בשפטך אנוש רמה, אויתיך קויתיך מארץ מרחקים, אריה ביער דמיתי, אקרא בשמך להחזיק בך אתעורר, אתה חלקי וצור לבבי).

9. Sehr berühmt war in Deutschland das ganze Mittelalter hindurch Meir b. Isaak, der zur Zeit, als Raschi sich dort aufhielt, als Vorbeter in Worms wirkte und auch meist „der Vorbeter" (ר' מאיר בר יצחק שליח צבור) genannt wird. Er war als einer der besten Kenner der Gebetordnung und der gottesdienstlichen Bräuche geschätzt, seine Art, Gebete zusammenzustellen und vorzutragen, galt allgemein als maßgebend, er war eine Autorität in bezug auf Gebet- und Piuttext, gestattete sich auch manche Neuerungen, die dann auf Grund seines Beispiels angenommen wurden. Als liturgischer Dichter war er sehr populär, man rühmte, daß keiner gleich ihm nach Hagada, Halacha und Vorschriften Sühngebete zu machen verstanden hätte, Gemeinden erwähnten seiner fernhin im Seelengedächtnis und begründeten das damit, „daß er die Augen Israels durch seine Piutim erleuchtet hatte". Er hat sehr viel zur Ausgestaltung des Gottesdienstes beigetragen, aber nur weniges hat die Zeiten überdauert, seine Kompositionen wurden hauptsächlich in seiner Heimat, in Worms, benutzt, wo manches allerdings bis zum heutigen Tage im Gebrauch ist; andere Dichtungen waren in Mitteldeutschland üblich, sind aber später bei der Vereinheitlichung des Ritus verschwunden, die allerwenigsten haben weitere Verbreitung gefunden. Der Stil Meirs ist nicht immer gleichmäßig, er ist in Hochzeitsliedern, von denen er mehrere verfaßt hat, sehr einfach, im Jozer, wovon außerhalb Worms heute nur ein einziger noch im Gebrauch ist, dunkel, in den Selichas gewandt und ergreifend. Einige Dichtungsarten sind ihm eigentümlich und zu seiner Zeit zuerst in die Kompositionen eingeführt worden. So die längeren halachischen Exkurse (בכיר) in den Maarib-Dichtungen, von denen einer אור יום הנס zum zweiten Pesachabend, überall in Germ., der andere zum ersten אזכרה שנות עילם nur in Westdeutschland erhalten geblieben ist. Eine andere Art von ihm eingeführter Poesien sind die aramäischen Introduktionen zum Targum von Sidra und Haftara an solchen Feiertagen, an denen in Deutschland die aramäische Übersetzung vorgetragen wurde (oben S. 191, 193). Davon hat sich eine erhalten, אקדמות מלין für den ersten Tag des Wochenfestes. Das Stück preist den Schöpfer und Gesetzgeber als Freund Israels, welchem für die Erlösungszeit irdische und himmlische Freuden verheißen sind. Glühende, farbenreiche Schilderung des Heiles, das den Frommen im messianischen Zeitalter bereitet wird, hat der Poesie eine außerordentliche Beliebt-

heit eingetragen, so daß sie allein unter allen ähnlichen Arbeiten die Zeiten überdauert hat. Unter den Selichas Meirs behandeln die meisten das Thema der Akeda oder, was inhaltlich auf dasselbe hinauskommt, das der Techinna. Vielleicht hängt diese Eigentümlichkeit bereits mit der düsteren Stimmung zusammen, in welche die deutsche Judenheit am Ende von Meirs Lebenszeit durch die blutigen Verfolgungen des Jahres 1096 versetzt wurde. Unter den jüngeren Zeitgenossen Meirs sei hier kurz auch R a s c h i (1040—1105) genannt. Sein Ruhm ist vor allem durch seine unerreichten Kommentare begründet worden, aber es war selbstverständlich, daß von einem Manne mit derart gefeiertem Namen jede Leistung volle Beachtung fand. So hat Raschi als Bearbeiter eines Siddurs, als die im Machsor Vitry hauptsächlich maßgebende Autorität, als Kommentator des Piut großen Einfluß auf die Ausgestaltung des Gottesdienstes geübt. Er hat sich auch als Dichter versucht, hat allerdings nur Selichas verfaßt, deren Grundzug tiefe Wehmut und bittere Klage sind. Zwei Introduktionen von ihm אז טרם נמיתחר ד׳ אלהי הצבאות נורא בעלילותיך und sind in Germ. allgemein üblich, eine andere תפלה לקדמיך findet nur in der „Altneuschul" in Prag Verwendung. Der Inhalt der Selichas ist aus Targum und Midrasch entlehnt, der Stil ist einfach und klar: ein Dichter von besonderer Kraft ist Raschi nicht gewesen, aber sein gesunder Instinkt hielt ihn von Künsteleien und Geschmacklosigkeiten zurück. In seinem ganzen Kreise, in der durch ihn begründeten Schule war es allgemein üblich, daß die berühmten Lehrer des Talmuds auch die synagogale Poesie zu bereichern versuchten, fast alle Koryphäen der Tosafistenschulen sind auch als Dichter aufgetreten, ohne besonderen Ruhm auf diesem Gebiete zu ernten. Am bekanntesten noch ist Raschis Enkel, Jakob Tam, geworden, dessen aramäische Haftaraintroduktion יצוב פתגם in Germ. bis heute vielfach gebräuchlich ist.

10. Eine größere Anzahl von Paitanim wurde in Deutschland durch die Schrecken, die dem ersten Kreuzzuge vorangingen, zum Dichten angeregt, sie geben die verzweifelte Stimmung wieder, in die die Juden am Rhein durch den plötzlichen, unerwarteten Ausbruch der Volksleidenschaft gegen sie versetzt wurden. Der älteste Verfasser von Elegien, die den ersten Kreuzzug behandeln, war M e n a c h e m b. M a c h i r in Regensburg, ein Freund und Korrespondent Raschis. Von ihm rührt die Kina אבל אעירה her, die in Germ. am 9. Ab zum Vortrag kommt und ganz allgemein die Leiden des

Jahres 1096 schildert. Sie ist אנכי מנחם העלוב ברבי מכיר gezeichnet, der Verfasser will durch das Beiwort seine gedrückte Stimmung kennzeichnen. Menachem ist ferner Verfasser von Selichas für die Fasttage des 17. Tammus und 13. Adar. Außerdem hat er einzelne Jozerstücke für Sabbate geschrieben, zum Teil für solche, die bis dahin noch gar keine poetischen Kompositionen hatten. Er ist ferner der erste, der in Deutschland ein poetisches נשמת verfaßte, worin sich vielleicht schon ein Einfluß der spanischen Dichter zu erkennen gibt. Endlich ist die in Germ. am Sabbat gebräuchliche Hoschana כחושת אדם יצור כפיך לגיונה von ihm. — Ein zweiter Dichter, der die Leiden von 1096 schildert, ist David b. Meschullam; er gehörte zu den Abgesandten der Gemeinde in Speier, die im Jahre 1090 von Kaiser Heinrich IV. das überaus günstige Privileg heimbrachten. Der plötzliche Umschwung in der Lage der Gemeinde klingt durch seine Dichtung durch. Er ist Verfasser der Selicha אלהים אל דמי לדמי, die von der Grausamkeit der Kreuzfahrer berichtet; der Text ist mehrfach verstümmelt worden. Dasselbe Thema behandelt Kalonymus b. Jehuda in Mainz, wie es scheint, ein Sohn jenes Jehuda b. Kalonymus, der ebenfalls an der Deputation bei Kaiser Heinrich teilgenommen hatte. Er verfaßte zwei Kinot מי יתן ראשי מים und אמרתי שעי מני sowie mehrere Selichas, u. a. את הקול קול יעקב נוחם und אספינו מצוקות, die alle der Klage über den Untergang der ruhmreichen und blühenden Gemeinden am Rhein gewidmet sind. Kalonymus ist auch sonst als synagogaler Dichter hervorgetreten, er dichtete zahlreiche Jozer, Ofan und Sulat für Sabbate, besonders in letzteren hat er ebenfalls die Klage über die traurigen Erlebnisse seiner Zeit vorgebracht, und seitdem sind die Sulat sehr häufig dazu benutzt worden, um das Thema der Verfolgungen zu behandeln; die Sabbate zwischen Pesach- und Wochenfest sind sämtlich mit solchen versehen. Außerdem hat Kalonymus Sabbatpoesien für besondere Gelegenheiten, wie Hochzeitswoche, Beschneidung usw., verfaßt. — Endlich ist unter den Männern, die Elegien über das Jahr 1096 geschrieben haben, Elieser b. Nathan aus Mainz zu nennen. Von ihm sind die beiden Sulat אלהים באזנינו שמענו und אין לי על שבריו sowie die Selichas אלהים זדים קמו und אך טוב לישראל, in denen über den Glaubenszwang geklagt und die Opferwilligkeit der Gemeinden gerühmt wird. Elieser, der ein selten hohes Alter erreicht hat, mußte am Ende seiner Tage auch noch die Verhetzungen mitansehen, die

1147 dem zweiten Kreuzzuge vorangingen; er hat auch ihnen ein Klagelied geweiht, die Selicha את הברית ואת השבועה. Auch sonst hat er sich um die synagogale Poesie viel gekümmert. Er verfaßte einzelne Jozer für den Sabbat der Bußwoche und für Familienfeste. Wichtiger aber war es, daß er die alten Piutim studierte und grundgelehrte Kommentare dazu schrieb.

11. Die traurigen Ereignisse des Jahres 1096 wiederholten sich sehr häufig, wenn auch nicht immer in so erschreckendem Umfange. In jenen religiös erregten Zeiten, in denen das Volk daran gewöhnt wurde, in den Juden die Urheber jeglichen Unglücks und jeglicher Not zu sehen, verging selten ein Jahrzehnt, in dem nicht mehrere Gemeinden Opfer der Volkswut oder der gewaltsam entfesselten Leidenschaften wurden. Der Glaubenstreue, der Hingabe von Gut und Leben wurde in der synagogalen Dichtung ein Denkmal gesetzt, die zahlreichen Poesien, die zum größten Teil nur in denjenigen Gemeinden, deren Schicksale sie betrafen, zur Verwendung kamen und infolgedessen bis in die Neuzeit meistens nur handschriftlich erhalten waren, blieben häufig die einzigen Zeugen des Heldenmutes, den die jüdischen Gemeinden in ihren Leiden bewiesen haben. Jene Zeit hat eine große Anzahl von Dichtern geweckt, die für die Allgemeinheit und die Geschichte wenig Bedeutung besitzen, deren Namen wir daher hier übergehen dürfen; ihr Verdienst besteht nur darin, daß sie das Martyrium ihrer Gemeinden verherrlicht haben. Nur ganz wenige, die ein allgemeineres Interesse beanspruchen dürfen, seien genannt. Über die Ereignisse des zweiten Kreuzzugs berichteten Joel b. Isaak ha Levi aus Bonn in יבכיין מר sowie sein Landsmann Ephraim b. Jakob, der selbst die ganze Schreckenszeit mitgemacht hat. Seine Dichtungen fallen dadurch auf, daß sie häufig der Verfolgungen und der Märtyrer gedenken, man merkt es ihnen an, daß sie in einer von Blut getränkten Umgebung entstanden. Er ist übrigens der letzte Paitan in Deutschland, der aramäische Stücke verfaßt hat. Seine wertvollste Leistung für den Gottesdienst ist sein umfangreicher Kommentar zum Machsor, nach dem, was davon veröffentlicht ist, ein sehr wichtiges Werk mit Quellenangaben aus der alten Literatur. Sein Zeitgenosse, der häufig mit ihm verwechselt wurde, ist Ephraim b. Isaak aus Regensburg, bekannt als halachischer Schriftsteller. Unter den Dichtern in Frankreich und Deutschland hat er die besten Leistungen aufzuweisen; „kurz und

dennoch klar, anmutig, wenngleich scharf, bedient er sich reiner und fließender Ausdrücke, deren Schmuck die biblischen und talmudischen Anspielungen ausmachen". Von seinen Poesien sind nur Selichas verbreitet worden, so אבתי כי בטחר für den Fasttag des 10. Tebet und einige (אם אפס רובע חקן und אם יוספים אנחנו) für den Versöhnungstag und die Bußzeit. Jünger als er ist Menachem b. Jakob, der 1203 in Worms gestorben ist, er dichtete viele Jozer, Klagelieder und Selichas, alle mit dem traurigen Inhalt, der jener Zeit eigentümlich ist. Neben Ephraim ist er der letzte, der über das Thema der zehn Märtyrer Poesien verfaßt hat. Endlich sei hier aus dem Kreise der Tosafisten noch Meir b. Baruch aus Rothenburg (gestorben 1293) genannt, der berühmteste Rabbiner in Deutschland, dessen Einrichtungen und Verhalten für die Ausbildung der gottesdienstlichen Bräuche in Deutschland von größtem Einfluß gewesen sind. Als liturgischer Dichter hat er eine große Anzahl von Poesien verfaßt, meistens für ernste Tage; davon sei hier nur die Kina שאלי שורפה באש genannt, ein Klagelied über die öffentliche Verbrennung des jüdischen Schrifttums in Paris im Jahre 1254, die in Germ. in allen Gebetbüchern, selbst in denen der reformierten Gemeinden, für den 9. Ab Aufnahme gefunden hat.

12. Die Zahl der Piutdichter wird im Laufe der Zeit geringer, auch ihre Kompositionen werden spärlicher; der Gottesdienst war in seinen hauptsächlichsten Verzweigungen mit Dichtungen reichlich versehen, die Gemeinden hatten aus dem ihnen vorliegenden Material ihre Piutim bereits ausgewählt und waren nicht mehr geneigt, zu wechseln, die alten Lieder gegen neue einzutauschen. Völlig versiegt ist aber der Quell der synagogalen Poesie auch dann nicht, vereinzelte Dichter hat es in allen Jahrhunderten gegeben und es fand sich auch immer eine Gelegenheit bald ernster, bald freudiger Art, die sie zum Dichten anregte. Einen großen Aufschwung hat die Synagogendichtung dann in einigen Ländern des Orients vom sechzehnten Jahrhundert angenommen. Der sepharadische Ritus, der ihnen durch die Flüchtlinge aus Spanien und Portugal überliefert wurde, entbehrte der Piutim fast vollständig; so sind den Juden in den Balkanländern, in Yemen und in Persien eine Anzahl Dichter erstanden, die den Gottesdienst mit ihren Werken sehr reich ausschmückten, die sich dabei auch nicht immer an das Hebräische hielten, sondern bisweilen auch ihrer Landessprache sich bedienten. Dichter von besonderer

künstlerischer Bedeutung sind darunter kaum vorhanden, im allgemeinen schließen sie sich an die Muster der älteren religiösen Dichtung an, ihre Nachbildungen sind bisweilen ganz wertvoll.

§ 42. Die wichtigsten Paitanim.

III. Spanier.

Literatur: Zunz, das.; Landshuth, das.; M. Sachs, Die religiöse Poesie der Juden in Spanien; G. Karpeles, Geschichte der jüdischen Literatur, Bd. I; Brody und Albrecht, das.

1. In Spanien hat sich die synagogale Poesie zur höchsten Blüte entfaltet, sie hat dort ihren vollkommensten Ausdruck gefunden, niemals wieder hat sie eine Stufe erreicht, in der eine gleiche Anzahl religiöser Gesänge von solcher Vollendung in Form und Inhalt entstanden wäre. Die Blütezeit der hebräischen Dichtung in Spanien beginnt nach dem Aufhören der großen Meister im Orient, sie nimmt auf, was dort begonnen wurde, „Als Ostens Söhne keinen Ton mehr fanden, Da sind des Westens Dichter aufgestanden.“ Die Dichter, die in Spanien zwischen 1000 und 1150 wirkten, bezeichnen den Höhepunkt der hebräischen Poesie im Mittelalter. Auch die Spanier gingen vom altorientalischen Piut aus, auch sie knüpften an das Beispiel an, das ihnen durch Kalir und seine ersten Nachfolger gegeben war, aber sie sind die einzigen, die sich vollständig von der Art ihrer Vorbilder befreit haben, die durchaus eigene Wege gehen, die den gesuchten gelehrten Stil des Piut durch die Anmut der Poesie, die Weisheit des Midrasch durch die Eingebungen ihrer Phantasie und ihres Gefühlslebens ersetzen. Die Gebetbücher der Juden in Spanien sind die einzigen, die vom alten Piut freigeblieben sind oder ihn durch die weit vollendeteren Produktionen der Dichter im eigenen Lande verdrängt haben. Es ist der Einfluß der arabischen Kultur, dem die Blütezeit der Wissenschaft und Dichtkunst unter den Juden verdankt wird; der Anregung, die ihnen von den Arabern kam, entnahmen sie das Streben nach Bildung und Wissenschaft, nach Schönheit und Gleichmaß der Formen. Die meisten Dichter waren Männer von umfassender Gelehrsamkeit, von wissenschaftlicher Schulung, belesen in der gesamten damals bekannten Literatur, vor allem vertraut mit den reichhaltigen Werken der arabischen Dichter. Mehr als alle äußeren Bildungsmittel brachte ihre eigene Begabung hinzu, sie waren alle

nicht nur religiöse, sondern auch weltliche Dichter, die religiöse Poesie war nur eines der Stoffgebiete, das sie behandelten, nur eine Seite der Kunst, die von ihnen geübt wurde; aber gerade das ist es, was sie vor den Paitanim der anderen Länder auszeichnet, daß sie echte Dichter, Künstler von wahrem poetischem Genie gewesen sind. Den synagogalen Dichtern in Spanien ist auch das gemeinsam, daß die Zahl ihrer Dichtungen eine sehr große ist, jeder einzelne von ihnen hat beinahe ebensoviele Poesien verfaßt wie der in anderen Ländern niemals erreichte Kalir. Ihren Poesien war nicht das günstige Geschick beschieden, das sie wegen ihres Wertes verdienten, die große Katastrophe, welche über die Juden Spaniens hereinbrach, hat die Gemeinden und mit ihnen auch ihre Schätze von Poesie vernichtet; lange Zeit fanden die Dichtungen der spanischen Meister wenig Beachtung, erst die Gegenwart hat von neuem die Aufmerksamkeit auf sie gelenkt und sie zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung gemacht. Die meisten mußten aus Handschriften erst wieder entdeckt werden, andere aus seltenen Gebetbüchern, die in einzelnen Gemeinden der Provence, Nordafrikas und der Türkei sich erhalten haben. Unversehrt, in der Art, wie die Dichter sie verfaßt haben, sind die Poesien in den seltensten Fällen überliefert, es ist eine Eigentümlichkeit der Spanier, daß sie nicht einzelne, zusammenhanglose Stücke, sondern große Kompositionen verfaßt haben; den Gemeinden fehlte dafür das literarhistorische Verständnis, es machte ihnen nichts aus, den Zusammenhang der Stücke zu zerreißen, nach Belieben Poesien fortzulassen oder auch Dichtungen anderer Meister, die ihnen aus irgendeinem Grunde geeignet erschienen, dazwischenzusetzen.

Die Poesie fiel auch den Spaniern nicht als eine reife Frucht in den Schoß, sie haben darum gerungen, an ihrer Vervollkommnung redlich gearbeitet; der höchsten Vollendung ging eine Periode des Suchens und Tastens, des Sturmes und Dranges voran. Auch die Spanier mußten erst lernen, das Gebiet abzugrenzen, die Form zu finden, die Sprache zu meistern. Die Fortschritte der Poesie gehen mit denen der wissenschaftlichen Studien Hand in Hand. Die Ergebnisse der Bibelforschung, die Errungenschaften der Sprachwissenschaft, die Läuterung der religions-philosophischen Anschauungen haben der Poesie neue Bahnen erschlossen, neue Ausdrucksmittel geschaffen. Die beiden großen Mäzene der spanischen Juden bezeichnen die Marksteine der Entwicklung auch in der religiösen Poesie: „In den Tagen des R.

Chisdai, des Fürsten, begannen die Sänger zu zwitschern, in den Tagen des R. Samuel ha Nagid ließen sie ihre Stimme erschallen." Die spanischen Dichter lassen sich in zwei Gruppen teilen; Joseph ibn Abitur und Isaak ibn Gajjat sind die bekanntesten Vertreter der ersten Zeit, welche die Vorstufe bedeutet, Salomo ibn Gabirol bildet den Übergang zur Zeit der Vollendung, die beiden ibn Esra und Jehuda ha Levi bezeichnen die Zeit der höchsten Blüte.

2. Joseph b. Isaak ibn Abitur, auch ibn Santas oder Satanas genannt, aus Merida (יוסף בר יצחק בן שטנאש בן אביתור מאמרידה), um 970, ist der erste Vertreter der synagogalen Poesie in Spanien. Er war ein großer Gelehrter in allen Zweigen der rabbinischen Literatur, beherrschte auch die arabische Sprache und Bildung ausgezeichnet. Als synagogaler Dichter war er derjenige, der in Spanien die Formen und Gesetze geschaffen hat, nach denen die späteren sich richteten. Er war der erste, der einen Maamad für den Versöhnungstag gedichtet hat, d. h. jene Verbindung von Piut und Selicha, die in den spanischen Gebetbüchern für alle Zeiten maßgebend geblieben ist. Es ist sehr wahrscheinlich, daß er den Maamad für sämtliche Gebete des Versöhnungstages bearbeitet hat; sicher ist, daß ein solcher für das Musafgebet von ihm sehr verbreitet war. Zu ihm gehörte die Aboda אלהים אל בך יצדקו, von der nur die Introduktion אבואה ברשיון מיחולי in Seph. erhalten geblieben ist. Auch zu Mincha und Neila besitzen wir noch Kerobas von ihm. Berühmt geworden ist seine Keduscha, die in Anlehnung an die Vorstellung des Midrasch, daß zur selben Zeit wie im Himmel die Keduscha auf Erden angestimmt wird, den Wechselgesang zwischen Israel und den himmlischen Scharen poetisch ausführt; „in ihrer schlagenden, sinnvollen Kürze verrät sie ein tiefes Nationalgefühl, ein kräftiges, klares, geschichtliches Bewußtsein." Abitur war ein Dichter von großer Produktivität, mehr als 100 Poesien von ihm sind heute noch bekannt. Sie geben Kerobas für alle Feste, enthalten Jozer für viele der ausgezeichneten Sabbate oder auch für festliche Gelegenheiten, wie die Hochzeitswoche. Bekannt ist sein Hoschana-Zyklus, der sehr reichhaltig ist und für die gleichen Gedanken immer neue packende Wendungen zu finden weiß; der größte Teil davon ist in Seph. noch heute erhalten. Die Sprache ibn Abiturs ist keineswegs vollendet, sie ist mitunter noch hart und schwerfällig, sie erinnert an die alten Paitanim, allein man fühlt doch überall die dichterische Kraft, und

Charisi konnte daher mit Recht ibn Abiturs Poesien als anmutig und wertvoll bezeichnen. Auch darin zeigt er noch den Einfluß des alten Piutstils, daß er eine Vorliebe für gelehrte Auseinandersetzungen hat, er benutzt vielfach den Midrasch, aber es ist doch schon bemerkbar, daß er darin neue Wege beschreitet. Seine Aufmerksamkeit wendet sich vorzugsweise naturwissenschaftlichen Dingen zu, die Welt mit dem, was sie füllt, erregt vorzugsweise sein Interesse, und was der Midrasch über die Naturerscheinungen und die Menge der geschaffenen Dinge zu erzählen weiß, wird von ihm mit Vorliebe dargestellt. Sein Stil ist darum plastischer, seine Schilderung lebhafter und interessanter als die Kalirs.

3. Verwandt mit der Art ibn Abiturs ist die Dichtung Isaak b. Jehuda ibn Gajjats, der 1089 als Rabbiner der berühmten Gemeinde Lucena gestorben ist (יצחק גיאת בן יהודה, יצחק בן מושיץ). Als Rabbiner und Talmudgelehrter genoß er ausgezeichnetes Ansehen, die Halachot für die Festtage, die er bearbeitet hat, sind voll von wertvollen Angaben über den Gottesdienst, sie werden auch später sehr häufig benutzt und bilden eine wichtige Quelle für unsere Kenntnis der Gebete und der Einrichtungen jener frühen Zeit. Isaak b. Jehuda stammte aus einer Familie mit dichterischer Begabung und hat auf dem Gebiete der synagogalen Poesie Hervorragendes geleistet. Mose ibn Esra rühmt von ihm, daß er in manchen Gebieten alle seine Vorgänger übertroffen hat. Tatsächlich ist er derjenige unter allen spanischen Dichtern, der den größten Reichtum an Eigentümlichkeiten, an Neuheit der Wendungen aufweist. Auch bei ihm ist das äußere Gewand noch nicht sehr anziehend, seine Sprache ist ebenfalls noch nicht frei von Härten und Dunkelheiten, die Reime, die er sehr geschickt zu verschlingen weiß, zwingen ihn recht oft zur Anwendung seltsamer Formen; er erinnert darin vielfach an Kalir, aber seine ganze Art bezeichnet doch in der Form, namentlich im Wohllaute der Verse, einen wesentlichen Fortschritt über den alten Piutfürsten. Auch darin erinnert er häufig an Kalir, daß der Inhalt seiner Poesien mit seiner gedrungenen Gedankenfülle rätselhaft bleibt; aber auch hier erkennt man sofort die neue Richtung, an die Stelle der Hagada ist die Wissenschaft getreten, ihr wird nunmehr ein gut Teil des Stoffes für die Poesien entlehnt. In den Dichtungen ibn Gajjats finden wir eine Menge von Angaben aus den Gebieten der Anatomie und Physiologie, der Psychologie und Astronomie, die Kosmogonie des Buches

Jezira und die Philosophie der Griechen werden von ihm zu alphabetischen Hymnen und Gebeten bearbeitet. Wenn er z. B. eine Aboda dichtet, so verweilt er lange und gern bei den Wundern der Schöpfung, die ihm Gelegenheit bieten, wissenschaftliche Bemerkungen und Angaben einzuflechten; auch die Geschichte der ersten Menschheit bis zum Turmbau zu Babel behandelt er recht ausführlich, weil er auch da in der Lage ist, seine Phantasie und seine Gelehrsamkeit zu betätigen. Hingegen widmet er dem Gegenstande seiner Darstellung, wo ihm der Stoff und die Disposition vorgeschrieben sind und er Eigenes nicht hinzuzufügen vermag, nur das letzte Drittel der Poesie. Seine poetischen Leistungen, von denen ebenfalls mehr als 120 noch heute bekannt sind, lassen sich in vier Gruppen teilen: in den Maamad des Sühnefestes, zu dem die erwähnte Aboda gehört, die Selicha der Bußezeit, die Piutim für Festtage, Frühgebetpoesien. Die geschilderte Freude am „gelehrten Wust" finden wir nicht in allen seinen Poesien, hauptsächlich ist der Maamad davon erfüllt, aber auch der schließt mit einem Gebet, „dessen sich kein alter Prophet hätte zu schämen brauchen, weder was Stil noch was Gedanken betrifft". Man muß eben den Dichter Gajjat, der seine Schwächen hat, von dem Beter unterscheiden, der unübertrefflich ist. Eine einzigartige Schöpfung, die kein anderer wieder aufzuweisen hat, sind seine Bußlieder für den ganzen Monat Elul; nicht weniger als zwanzigmal hat er das Thema für die Frühandachten seiner Gemeinde behandelt und dennoch hat er es jedesmal verstanden, in neuen Wendungen einen tiefen religiösen Inhalt zum Ausdruck zu bringen. Gebete um Sündenvergebung, Mahnungen zu bußfertiger Reue und Rückkehr zu Gott, Wünsche für die Erhebung des gebeugten Volkes und seines Heiligtumes kehren in allen wieder, stets in reiner und stimmungsvoller Form. Ibn Gajjats Poesien sind hauptsächlich in den Gemeinden Nordafrikas verbreitet, besonders in Tripolis füllen seine Dichtungen den größten Teil des Gebetbuches aus.

4. Neben der ungeheuren Fülle der poetischen Werke der beiden eben genannten Dichter verschwinden die Leistungen ihrer Zeitgenossen B a c h j a i b n P a k u d a aus Saragossa und I s a a k b e n R e u b e n aus Barcelona; sie sollen dennoch hier kurz erwähnt werden, jener wegen der tiefen und echten Frömmigkeit, die sich in seinen beiden Gebeten, der בקשה und תוכחה ausspricht, dieser wegen der Kunst in der Verwendung biblischer Strophenverse, die er in seinen einst viel genannten Asharot ארזה מקים ברוח zur Anwendung bringt.

5. Bedeutender als alle bisher genannten Dichter ist Salomo b. Jehuda ibn Gabirol (שלמה ברבי יהודה אבן גבירול) aus Cordova, „ein Dichter, dessen Dichtungen gedankenvoll geweiht sind, ein Denker, dessen Denken dichterisch verklärt ist". Er war von Begeisterung für die hebräische Sprache erfüllt und hatte sich von früher Jugend an das Ziel gesetzt, ihr die alte Anmut und Frische wiederzugeben und dahin zu arbeiten, daß das Lied der frommen Sänger der Vorzeit wieder in ihr erschallen könnte. Er ist seinem Vorsatze treu geblieben und hat durch seine Dichtungen mehr als irgend ein anderer für die Verbreitung hebräischer Lieder gewirkt. Die religiöse Poesie war für den schwer geprüften, vom Schicksal hart verfolgten und darum oft von den trübsten Gedanken erfüllten Sänger eine Zufluchtsstätte, in der er das Gleichgewicht seiner Seele wiederfand und sich zur reinen Harmonie eines gläubigen Herzens erhob. Der kühne Zweifler, der stolze Denker wird zum demütigen Beter. Gabirol hat das ganze Gebiet der religiösen Lyrik angebaut. Hymnen und Betrachtungen, Bußlieder und Gebete, Klagegesänge und hoffnungsreiche, sehnsuchtsvolle Zukunftsbilder liegen von ihm in den vielfachsten Wendungen und Formen vor. „Der in ihnen sich fast durchwegs kundgebende Charakter ist der eines düsteren Ernstes, einer strengen, allen Glanz und allen blendenden Farbenschmuck von dem Leben schonungslos abstreifenden Herbe, sowie einer demutsvollen, aus dem tiefsten Bewußtsein der menschlichen Seele hervorquellenden Hingebung an Gott. Aber so hart und unerbittlich Gabirol die Nichtigkeit und Eitelkeit alles Weltwesens richtet, so unermüdlich er in der Mahnung an die Ohnmacht und Hinfälligkeit alles Irdischen erscheint, das Ungewisse und Wandelbare der Lebenslose in unerschöpflichem Wechsel der Bilder zu zeigen sich bemüht, so edel und wahrhaft erhaben ist die ungetrübte, lichte Fassung seiner Seele, wo er seinem, von der Größe Gottes und seiner Herrlichkeit, von der Hoheit und Heiligkeit dieses größten Gegenstandes menschlichen Denkens und Ahnens tieferfüllten Innern das Wort leiht, und der edlen Dichtung wunderbare Gabe, die ihm in so reichem Maße verliehen worden, wie eine Opferspende darbringt und das Schönste und Herrlichste, womit sein Gott ihn gesegnet, durch die Würde dessen, wozu er es verwendet, adelt und erhöhet." Gabirols Dichtungen, deren Zahl sich auf mehrere Hundert beläuft, umfassen den ganzen Kreis der Gebete im gesamten Kalenderjahr. Außer dem Maamad des Sühnfestes und damit zusam-

menhängenden Ermahnungen und Bußgebeten besitzen wir von ihm Arbeiten für die drei Wallfahrtsfeste, für Purim, Chanukka, den 9. Ab und andere Fasttage; er bereicherte die Gebete durch Einschaltungen in alle Teile des Jozer und durch liebliche kleinere Gedichte, die das Morgengebet eröffnen und schließen. Kein hebräischer Dichter hat den Ton des Gebets wieder so zu treffen gewußt wie Gabirol.

Das wertvollste Denkmal seiner Poesie, in dem religiöse nationale und philosophische Dichtung zu einem harmonischen Ganzen vereinigt erscheinen, ist sein großes Lehrgedicht כתר מלכות, die Königskrone, in dem sich die Weltanschauung seiner Zeit und die Grundgedanken des Judentums in poetischer Form zusammenfinden. Ein frommer Aufblick zu Gott leitet das Werk ein, dessen wundervolle Offenbarungen im Universum nach seinen Sphären sich zeigt, „wie es in seiner Gliederung aus der Allkraft hervorgeht". Von diesem Höhepunkte steigt dann der Dichter zum Menschen hernieder, dessen Seele als ein Strahl gepriesen wird, den die göttliche Weisheit entzündet. Wie er früher alle poetische Kraft aufwenden wollte zum Lobe und Preise der Allmacht, so kann er jetzt der niederbeugenden, demütigenden Züge nicht genug finden, um seinen Mangel der höchsten Vollkommenheit gegenüber auszusprechen. Mit einem Bußgebet und Sündenbekenntnis schließt das merkwürdige Gedicht, eines der seltsamsten Erzeugnisse der religiösen Gedankendichtungen in der Weltliteratur.

Ob die Königskrone ursprünglich für die Synagoge bestimmt war, kann man mit Recht bezweifeln, allein ihr tief religiöser Inhalt hat sie den Gemeinden als so wertvoll erscheinen lassen, daß sie in sämtliche Gebetbücher aufgenommen und als Anhang zur Liturgie des Versöhnungstages bestimmt wurde. Genau so ging es mit vielen kleineren Liedern Gabirols, sie waren vom Verfasser nicht für den Gottesdienst gedichtet, wurden jedoch als der höchste Ausdruck religiöser Stimmung, vertrauensvollen Aufblicks zu Gott in die meisten Gebetbücher aufgenommen. Es gibt keinen Ritus, der nicht eine große Anzahl Gebete und Gesänge von Gabirol enthielte; seine großen Kompositionen sind infolgedessen häufig zerstört worden, da nur einzelne Partien aus ihnen von den Gemeinden übernommen wurden, aber dafür wirkt in allen Gemeinden sein Geist fort, übt seine Frömmigkeit noch heute weitgehendsten Einfluß, lebt überall die Erinnerung an

Gabirol, diesen treuen,
gottgeweihten Minnesänger,
diese fromme Nachtigall,
deren Rose Gott gewesen,

dem sie ihre Liebe schluchzte,
den ihr Lobgesang verherrlicht.

Die geschichtliche Bedeutung Gabirols beruht darin, daß er die gottesdienstliche Poesie der spanisch-arabischen Juden ihrer Vollendung entgegengeführt hat. Der Übergang vom Piut zur religiösen Lyrik ist bei niemand deutlicher zu erkennen als bei Gabirol. In seiner Jugend hat auch er noch nach der Weise der alten Paitanim gedichtet, es fehlt auch in seinen Poesien nicht an den schweren Wendungen, an den harten uud ungewöhnlichen Sprachbildungen, die dem alten Piut eigentümlich sind. Im Verlaufe seiner Entwicklung hat er sich immer mehr zu einem klassischen Stile, zu einem nahezu vollendeten Ausdruck durchgerungen, sine Lieder erinnern gar häufig an die Schönheit und Anmut der biblischen Gesänge. Er war der erste, der in die religiöse Poesie das Kunstmittel der arabischen Dichtung, das Metrum, eingeführt hat; er hat es nicht durchweg in seinen Dichtungen angewendet, hat sich niemals durch das Versmaß eine Fessel auferlegen lassen, er schaltete vollständig frei damit und kehrte lieber zur alten Form des einfachen Rhythmus zurück, als daß er den Inhalt oder den Ausdruck seiner Dichtungen ungünstig beeinflussen ließ. Der Eindruck der Poesie Gabriols war schon bei den Zeitgenossen ein ungewöhnlich großer. Mose ibn Esra, der nur eine Generation später gelebt hat, charakterisiert seine Dichtungen wie folgt: „Gabirol war ein vollendeter Schriftsteller, beredt, in der Dichtkunst das höchste Ziel erreichend. Er weiß sich der feinsten Wendungen zu bedienen und ward daher allgemein als Meister des Wortes, Künstler im Vers, betrachtet; sein Stil ist geglättet, seine Ausdrücke sind fließend, die Behandlung der Stoffe ist anmutig. Aller Augen richteten sich auf ihn mit Bewunderung, alle späteren bedienten sich des Gepräges, welches er der Sprache aufgedrückt hatte." Auch Charisi, der ein Jahrhundert nach Gabirol geboren und schon mit den Dichtungen der ausgezeichnetsten spanischen Sänger vertraut war, ist noch immer des Lobes voll über die unerreichte Poesie Gabirols. „Er hat die höchste Stufe der Dichtkunst erstiegen. — Der Vorgänger Lied war gegen das seine nichtig, kein Nachfolger gleich ihm tüchtig. — Seine Schüler

waren die späteren Sänger — seines Dichtergeistes Empfänger — er blieb der König, erhaben, groß — das Hohe Lied ist Salomos."

6. Ihre höchste Stufe hat die Poesie der jüdischen Sänger Spaniens in der Generation nach Gabirol erreicht, das Dreigestirn Mose und Abraham ibn Esra und Jehuda ha Levi sind die leuchtenden Namen, welche die Vollendung ankünden. Die Vorgänger hatten den Boden bereitet, sie hatten um die Form und die Sprache gerungen, insbesondere Gabirol hatte vorbildliche Dichtungen geschaffen. Auf dem neugewonnenen Boden konnte jetzt der Bau weitergeführt und vollendet werden. Gewandtheit des Ausdrucks, Anmut der Form, Wohllaut und Klang zieren von nun an die Poesie. Die Dichter sind zugleich Vertreter der höchsten Kultur ihrer Zeit, sie wurzeln fest in der Wissenschaft, so daß die talmudischen und hagadischen Elemente bedeutend, wenn auch niemals völlig, zurücktreten. Die drei schöpferischen Geister haben die hebräische Poesie zum ersten Male wieder seit der Zeit der Psalmisten in ihrer natürlichen Schönheit und erhabenen Anmut vertreten. Der älteste der drei war Mose ben Jakob ibn Esra in Granada, der noch 1138 am Leben war (משה ברבי יעקב אבן עזרה גרנאט״ר). Er war als Dichter in allen Zweigen der Poesie hoch geschätzt, Charisi feiert ihn als einen der glänzendsten Meister. Ganz besonders war er als religiöser Dichter von einer seltenen, nur von wenigen erreichten Vielseitigkeit. „Die Reinheit seiner Sprache, die Gewandtheit, mit der er den so vielfach vor ihm und von ihm selbst behandelten Stoffen immer neue Seiten und Wendungen abzugewinnen weiß, die Eleganz seiner Form, die in den verschlungensten Maßen, in der kunstvollsten rhythmischen Anordnung fast immer glücklich und überraschend sich gestaltet, der prächtige Ton und Klang seiner Verse verkünden einen reich begabten Geist, der mit geübter Meisterschaft die Kunstmittel handhabt und durch den Gebrauch vervielfältigt". Der Einfluß der arabischen Dichter wird bei keinem anderen Autor so deutlich wie bei Mose, der die Kunstformen der hebräischen Poesie in der reichsten Mannigfaltigkeit anwendet. Darin liegt freilich auch ein gewisser Mangel seiner Dichtungen, oft gewinnt es den Anschein, als ob die äußere Form für ihn alles bedeute, die Glätte und Zierlichkeit der Diktion, der geistvolle, fein zugespitzte Ausdruck, die geschickte Einstreuung von Bibelversen scheinen vielfach Hauptziel und Zweck seiner Dichtungen zu sein, so daß die Wahrheit und Tiefe der Empfindungen dadurch beeinträchtigt wird. Mose ibn Esra ist

der Dichter der höchsten künstlerischen Formvollendung, er hat seine Gedanken in ganz bestimmten Wendungen ausgedrückt, bei keinem anderen Sänger kehren Bilder und Redensarten so häufig wieder wie bei ihm. Seine höchste Kunst entfaltete er auf dem Gebiete der Bußlieder, sie scheinen seinem Seelenzustande und seiner Stimmung am meisten entsprochen zu haben, er hat eine sehr große Zahl Selichas verfaßt und führte davon den Beinamen „der Selichadichter" schlechthin. In der Mahnung zu Reue und Buße, zur Demut und Zerknirschung, in der Erinnerung an den Tag des Herrn, an die Vergänglichkeit des Irdischen, an den Tod und das göttliche Strafgericht gipfeln seine Bußlieder; er hat sich dabei nicht mit allgemeinen Betrachtungen und Mahnungen für die Gemeinde genug sein lassen, im Mittelpunkte seiner Lieder steht immer seine eigene Person, es sind die Bekenntnisse seiner Seele, das Bewußtsein der Nichtigkeit und Eitelkeit des Lebens, wie es ihm selbst erscheint, die Erhebung zur himmlischen Allmacht, zu der er sich durchgerungen. Ein neues Element bilden bei Mose ibn Esra die zahlreichen Betrachtungen der Natur, die nicht mehr wie bei den älteren Dichtern an die wenigen Angaben der Hagada gebunden sind, sondern tief aus dem Herzen des Dichters kommen und verraten, daß eine neue Zeit angebrochen ist, in der die Dichtung nicht mehr Anlehnung an alte Muster, sondern das Bekenntnis eines dichterischen Genies ist.

Mose ibn Esras Poesien, von denen mehr als 200 bekannt sind, obwohl sein Diwan noch der Veröffentlichung harrt, fanden weithin Verbreitung, fast kein Ritus ist ganz frei von ihnen geblieben, wenn auch die meisten nur wenige übernommen haben. Sehr zahlreich sind seine Dichtungen in den Gebetbüchern der Provence und im Norden Afrikas vertreten.

7. Alle Vorzüge der Vorgänger vereinigt in sich der berühmteste unter den spanischen Dichtern der Blütezeit, Jehuda b. Samuel ha Levi, der Kastilier (יהודה הלוי בר שמואל), 1085—1145.

Durch Gedanken glänzt Gabirol
und gefällt zumeist dem Denker,
Ibn Esra glänzt durch Kunst
und behagt weit mehr dem Künstler,
aber beider Eigenschaften
hat Jehuda ben Halevy,
und er ist ein großer Dichter
und ein Liebling aller Menschen.

Hinter jedem seiner Lieder steht nicht nur eine große dichterische Begabung, sondern auch die lauterste Persönlichkeit, eine schwärmerische Natur voll glühender Begeisterung und edelster Empfindung.

Rein und wahrhaft, sonder Makel
war sein Lied, wie seine Seele.

Jehuda ha Levi ist ein Mann, den man nicht anders als eine Offenbarung des religiösen Genies und als die herrlichste Blüte des jüdischen Geistes bezeichnen kann. Die religiöse Poesie bildet die Krone seiner Lyrik. Die ganze Glaubensinnigkeit des jüdischen Kultus, seiner Propheten und Psalmisten offenbart sich in ihm, er singt den Gott, den er in sich fühlt, dessen Botschaft er in seiner Seele trägt, dessen Zeugnis er in der Geschichte seines Volkes erblickt, dessen Walten ihm die Natur verkündet. Die Nichtigkeit des Erdenlebens wird ihm so deutlich wie irgendeinem, er ruft zur Demut auf, zur Ergebung in den unerforschlichen Willen des Allmächtigen, zur Buße und Reue, die den Weg anzeigen zur Gottesnähe, dem höchsten Ziele des Menschen. Seine frommen Gebete mögen inniger, ursprünglicher empfunden sein als die seiner Vorgänger, aber sie bilden nicht den unterscheidenden Grundzug der Poesie Jehuda ha Levis. Worin er alle jüdischen Dichter überragt, das ist die unübertroffene Hingebung an sein Volk, die Liebe zu seinen Heiligtümern, die Versenkung in seine geschichtliche Größe. Für ihn ist die Vergangenheit Israels lebendig, er verkehrt mit den Männern der Vorzeit, er schaut das kräftig pulsierende Leben seines Stammes, er fühlt dessen Kämpfe mit, er leidet dessen Martyrium, ist selig in seinen Hoffnungen; ihm „öffnen sich die Tore der verödeten Zionsstadt, des Tempels goldene Hallen schließen sich vor des Dichters Auge auf, und fromme Priester, andächtigen Volkes bunte Scharen ziehen ein, Opferduft und Levitenlied dringt hernieder, und Jerusalem ist des Volkes voll, das der Herr zurückgeführt wie Träumende nach ihrem Heimatlande". Kein Dichter weiß wie Jehuda ha Levi „die Momente der wunderbaren Vergangenheit herauszufühlen und auszusprechen und sie in den engen Rahmen eines kleinen Liedes zu gruppieren; Gegenwart und Vergangenheit verknüpft er mit kunstgeübter Hand, und den hellen Schimmer einer freudigen Zukunft weiß er auch über das Nachtstück einer freudelosen Wirklichkeit auszubreiten".

Die ganze Innigkeit, zu der sich die Sehnsucht nach den Stätten der ruhmvollen jüdischen Vergangenheit herausbildete, hat Jehuda

ha Levi in seinem Zionsliede צִיּוֹן הֲלֹא תִשְׁאֲלִי ausgesprochen, dem berühmtesten seiner religiösen Lieder, „das noch heute in allen Synagogen Israels am Trauertage der Zerstörung Jerusalems in feierlicher Weise erklingt und in die Herzen aller Gläubigen tiefe Erhebung senkt". Von ihm hat ein hervorragender nichtjüdischer Kritiker behauptet, „die gesamte religiöse Poesie, Milton und Klopstock nicht ausgenommen, habe nichts aufzuweisen, was man höher stellen könne als diese Elegie, in der die Sprache all ihren Reichtum und Zauber freigebig dem erschlossen hat, der nirgends mit Künstlersucht seine Meisterschaft, sondern mit frommer Hingabe und vergessender Bescheidenheit die tiefsten Regungen der Seele bekunden und betätigen wollte."

Ob Jehuda ha Levi größere Zyklen von Poesien verfaßt hat, läßt sich mit Sicherheit nicht mehr sagen; die Zahl seiner Dichtungen war außerordentlich groß, schon bei seinen Lebzeiten wurden Sammlungen mit mehr als 300 religiösen Poesien von ihm angelegt, von denen ein großer Teil in die Gebetbücher aufgenommen ist. Es gibt keinen Ritus, der nicht einiges von ihm enthielte, selbst die Karäer haben es nicht verschmäht, ihre Gebetordnung mit seinen Dichtungen zu schmücken. Alle Arten der religiösen Poesie hat Jehuda ha Levi angebaut, für sämtliche Feste, für die ausgezeichneten Sabbate, für große Gelegenheiten hat er gedichtet, alle Gebetstücke, die dazu geeignet schienen, hat er durch Poesien verherrlicht, die meisten sogar mehrfach. Er hat auch rein lehrhafte Stoffe behandelt, ist selbst nicht davor zurückgeschreckt, Gesetzesvorschriften in Verse zu bringen, aber es gibt kein einziges unter seinen Gedichten, das nicht durch einen unverkennbaren Vorzug seinen Urheber verrät. Was ihn auszeichnet, ist die Wahrheit und Innigkeit seiner Empfindung, überall in seinen Poesien finden wir Ebenmaß und besonnene Begrenzung, nirgends Unnatur und falsches Pathos. Kraft und Schönheit des Ausdrucks verlassen ihn auch in der höchsten Begeisterung und in der schmerzlichsten Klage nicht, nirgends begegnet man Gezwungenem, Hartem, der Versform zuliebe Gesagtem. Es ist, als hätte das sonst so spröde, unwillige Sprachmaterial ihm alles Kämpfen und Ringen ersparen wollen, als wäre es dem Dichter entgegengekommen, dem es nur um den Ausdruck der seine Seele tief bewegenden Empfindung zu tun ist. Ungesucht stellt sich ihm stets das passende Wort, eine ausdrucksvolle Bibelstelle zur Verfügung, alles, was sonst das Ver-

ständnis der Dichtungen erschwert, Versmaß und Reim, Akrostichon und Refrain, unter seiner Meisterhand wird es zur edelsten und anmutigsten Schönheit gestaltet; auch dem nur Formalen wird die Seele der Dichtung eingehaucht, wie bei einem wahren Kunstwerk und bei der Natur wird der Genuß nicht durch Äußerlichkeiten oder durch Fremdes gestört. So ist in Jehuda ha Levi die alte hebräische Poesie wieder in vollem Glanze erstanden, von ihm hörte man zum erstenmal die Klänge wieder, die einst den Gesängen der Psalmisten entströmten. „Das Lied, das der Levit Jehuda gesungen — ist als Prachtdiadem um der Gemeinde Haupt geschlungen — als Perlenschnur hält es ihren Hals umrungen. — Er, des Sangestempels Säul' und Schaft — weilend in den Hallen der Wissenschaft — der Gewaltige, der Liedesspeerschwinger — der die Riesen des Gesanges hingestreckt, ihr Sieger und Bezwinger. — Seine Lieder nehmen den Weisen den Dichtermut — fast schwindet vor ihnen Asaphs und Jedutuns Kraft und Glut — und der Korachiden Gesang — deucht zu lang. — Er rang in der Dichtkunst Speicher und plünderte die Vorräte — und entführte die herrlichsten Geräte — er ging hinaus und schloß das Tor, daß keiner nach ihm es betrete. — . . . In der künstlichen Rede Werke — zeigt sich seiner Sprache Kraft und Stärke. — Mit seinen Gebeten reißt er die Herzen hin, sie überwindend — . . . und in seinen Klagetönen — läßt er strömen die Wolken der Tränen."

8. Jehuda ha Levi nicht ganz ebenbürtig, aber dennoch ein Dichter von Bedeutung und vor allem von großem Einfluß auf die Liturgie war auch Abraham b. Meir ibn Esra aus Toledo (אברהם ברבי מאיר בן עזרה), 1093—1168. Ibn Esra konnte sich der Dichtkunst nicht so ausschließlich widmen wie die vor ihm genannten Zeitgenossen, ein widerwärtiges Schicksal trieb ihn unstet auf der ganzen Erde umher, er mußte von Ort zu Ort wandern, sich mühen und plagen, um durch Unterricht und gelehrte Schriften sein Leben notdürftig zu fristen. Dem rastlosen Wanderer fehlte es an Ruhe und Abgeklärtheit für das poetische Schaffen, sein Geist eignete sich mehr für die exakten Studien als für die Eingebungen der Phantasie. Aber das bedeutende Talent, das in ihm schlummerte, hat auch ihn zu sehr beachtenswerten Leistungen befähigt. Sein Verdienst besteht vor allem darin, daß er die Juden in den christlichen Ländern mit den Errungenschaften ihrer Glaubensgenossen unter mohammedanischer Herrschaft bekannt macht; die Kluft zwischen Piut und klassischer Dichtung kam

niemand so deutlich zum Bewußtsein und bei keinem Dichter so sehr zum Ausdruck wie bei ihm. Durch die Pflege und Verbreitung der klassischen Dichtung ist er ihr Herold und Lehrer in den romanischen Ländern geworden. Ihm selbst fehlt zum vollendeten Dichter die warme Innigkeit; der scharfe Verstand herrscht in ihm vor, und auch seinen Versen merkt man es deutlich an, daß er vor allem auf den geistreichen Ausdruck, auf überraschende Wendungen und glänzenden Witz Wert legt. „Das schwungvolle Aufjauchzen eines mächtig ergriffenen Innern im begeisterten Hymnus, die erhabene Majestät einer nach dem Höchsten ringenden und darum auch das Höchste erreichenden Poesie, dies alles tritt uns in den religiösen Dichtungen Abraham ibn Esras wenig entgegen". Hingegen legt er sehr viel Sorgfalt auf die Ordnung und Klarheit der Gedanken, auf die Reinheit der Form. Die Mängel seiner Begabung sind bei Abraham ibn Esra dadurch ausgeglichen, daß er sich niemals an größere Dichtungen wagte — außer der Aboda ist uns keine größere Komposition von ihm bekannt. Die 150 religiösen Lieder, die von ihm vorhanden sind, sind meistens kurze Gedichte zu den einzelnen Gebetstücken, insbesondere zu נאולה, אהבה, שמע. Bei diesen kurzen Poesien aber konnte er stets ein abgeschlossenes Thema behandeln, einen religiösen oder philosophischen Satz, eine Lehre der Moral oder eine Episode aus der nationalen Geschichte; und wenn es auch in den meisten Fällen mehr Reflexionen, Lehren der Weisheit oder rügende Ermahnungen sind, so wirken sie doch durch ihre fein säuberliche Form, durch die elegante, leicht verständliche Redeweise und durch den Wert ihres Inhalts. Die kurzen Gedichte Abraham ibn Esras waren daher recht beliebt und weithin verbreitet, sie sind zum größten Teile in der Provence und in Nordafrika zu finden, wie die Werke der anderen spanischen Dichter, aber sie sind doch auch in ferne und entlegene Gegenden gedrungen.

In der Zeit der klassischen Dichtung hat es neben den wenigen hier genannten führenden Dichtern auch eine große Anzahl von Poeten gegeben, die, wenn sie auch nicht an die ersten Namen heranreichen, doch Bedeutendes geleistet haben und deren Poesien vereinzelt den Gebetbüchern einverleibt wurden. Es ist das Verdienst der großen spanischen Dichter, daß sie die synagogale Poesie zur denkbar höchsten Stufe der Vollkommenheit erhoben haben. Dadurch aber haben sie zugleich den eigentlichen Abschluß dieser Dichtung herbeigeführt, der Gottes-

dienst war nun reichlich mit poetischem Material ausgestattet; Gleichwertiges konnte ihren Leistungen nicht an die Seite gestellt werden, die frommen Empfindungen der Gläubigen, die ihrerseits zur Ausschmückung des Gottesdienstes beizutragen wünschten, mußten in Zukunft in anderer Richtung Ausdruck und Betätigung suchen.

§ 43. Gebetbücher und Gebetordnungen.

Literatur: Zunz, Ritus; *JE* Art. Liturgy VIII, 138 ff.; Prayer-Books X, 117 ff.

1. Um einen klaren Einblick in die Geschichte des Gottesdienstes vom Zeitpunkte der Festsetzung der Stammgebete zu gewinnen, müssen wir uns die Entstehung und Entwicklung der Gebetbücher und Gebetordnungen klarmachen, die Werkzeuge der Überlieferung näher betrachten. Gebete aufzuschreiben war in alter Zeit streng verpönt. Solange die gesamte Tradition nur mündlich fortgepflanzt wurde, hat es auch für die Gebete schriftliche Vorlagen nicht gegeben. Das hatte den Nachteil, daß die Überlieferung sehr unsicher und schwierig war. Es ist bemerkenswert, daß sie trotz alledem sich immerhin ziemlich einheitlich gestalten ließ. Namentlich, wenn man die Ausdehnung der jüdischen Diaspora bedenkt, muß man darüber staunen, wie es möglich gewesen ist, jahrhundertelang ohne schriftliche Vorlagen auszukommen. Das ist nur zu erklären, wenn dem Unterricht eine ebenso sorgfältige wie nachhaltige Pflege gewidmet, wenn durch die Institution des Apostolats stets ein enger Zusammenhang zwischen den Gemeinden und den zentralen Behörden aufrechterhalten worden ist. Daß bei dem unvermeidlichen brieflichen Verkehr auch einmal Gebete schriftlich mitgeteilt wurden, ist ebenfalls nicht völlig ausgeschlossen. Soweit es sich um die Hagada handelte, wurde das Verbot des Aufschreibens nicht immer streng beachtet, wir wissen, daß schon frühzeitig Hagadabücher vorhanden waren und benutzt wurden; so wäre es immerhin möglich, daß auch die Vorbeter sich die Freiheit genommen hätten, schriftliche Vorlagen für ihren eigenen Gebrauch anzufertigen. Zu beachten ist jedoch, daß in Talmud und Midrasch niemals ein Gebetbuch oder die Aufzeichnung eines Gebetstückes erwähnt sind; bei allen Irrtümern der Vorbeter, von denen berichtet wird, ist niemals von der unstatthaften Verwendung eines niedergeschriebenen Gebets die Rede, wird niemals ein Text zurückgewiesen, weil er nicht aus dem Gedächtnisse vorge-

tragen worden ist. Es ist aber auch zu beachten, daß die Notwendigkeit, schriftliche Vorlagen zu benutzen, nicht so groß war wie später, daß die Gebete kürzer und einfacher, daß sie im Wortlaut nicht festgelegt waren. Es kam nur auf die Innehaltung der richtigen Reihenfolge, auf die Wiedergabe des Gedankenganges an, dessen Ausdruck die Eulogien waren. Die einzigen Stellen mit vorgeschriebenem Texte waren die Bibelstellen, und sie waren niedergeschrieben; die übrigen Gebete konnten beliebig ausgestaltet werden, es war für sie eine kurze, schlichte Diktion üblich, deren Wendungen sich so eng, wie es irgend möglich war, an die Bibel anlehnten. Das war der Vorzug der mündlichen Überlieferung, daß die Gebete nicht zu festen, unabänderlichen Formeln erstarrten, daß sie stets im Flusse blieben, daß es immer in der Hand der Gemeinde oder ihres Vertreters, des Vorbeters, lag, so viel Gefühl und fromme Empfindung hineinzulegen, wie sie wollten. Die Formulierung stellte sich mit der Zeit von selbst ein. Selbst wenn man berücksichtigt, daß die Kunst des Dichtens und Extemporierens im Orient viel weiter verbreitet ist als bei uns, muß man sich doch fragen, woher denn stets und überall die prophetische Kraft, die Eingebung immer neuer Ausdrücke und neuer Wendungen für das Gebet strömen sollte. In Palästina konnte man sich sehr schwer daran gewöhnen, einen ein für allemal festgelegten Text für das Gebet zu verwenden; die zahlreichen poetischen Bearbeitungen der Stammgebete, die man neuerdings gefunden hat, die bald kürzer, bald länger sind als diese und uns so seltsam anmuten, sind offenbar nur zu dem Zwecke geschaffen worden, Abwechslung in das Gebet zu bringen, vor eintönigen Wiederholungen zu schützen.

2. Schließlich muß man einmal dazu übergegangen sein, Gebete aufzuzeichnen, Gebetsammlungen und Gebetordnungen anzulegen. Die beiden Dinge müssen auseinandergehalten werden, denn sie gehörten in jenen Zeiten nicht zusammen. Die Gebetordnungen waren nicht Gebetbücher in unserem Sinne, sie verzeichneten in den meisten Fällen nur die Bestimmungen über die Aufeinanderfolge der Gebete und das Verhalten beim Gottesdienste; die Aufzeichnung der Gebettexte fand man nicht darin, sie war besonderen Vorlagen vorbehalten. Die älteste Schrift, die eingehend und in systematischer Weise von Gebeten spricht, ist der Traktat Sofrim, der etwa im 6. Jahrhundert entstanden sein wird, wenn auch die uns vorliegende Form manchen späteren Zusatz enthält.

Was wir dort vom Gottesdienste erfahren, wird nur bei Gelegenheit beiläufig mitgeteilt, soweit es zur Ergänzung der Bestimmungen über die Schriftvorlesung erforderlich ist. Daher ist von den Gebeten der Wochentage und Sabbate bis auf eine einzige ganz unwesentliche Bemerkung nicht die Rede, nur die Gebete für die festlichen Tage werden herangezogen, aber auch an ihnen wird nicht der allgemeine Gang des Gottesdienstes beschrieben, vielmehr wird nur der Psalmen, der besonderen Einschaltungen oder abweichenden Eulogien Erwähnung getan, es werden ferner einige Regeln mitgeteilt, die sich auf die Art des Gottesdienstes beziehen. Der Traktat Sofrim ist allerdings keine Abhandlung über den ganzen Gottesdienst, sein Thema ist die Schriftvorlesung, die er sehr eingehend schildert, indem er von der vorschriftsmäßigen Herstellung der Bibelexemplare ausgeht und dann das Verfahren bei der Vorlesung bespricht; die zur Schriftvorlesung gehörigen Gebete sind die einzigen, die er im Wortlaute mitteilt, die anderen werden nur nebenher von ihm angeführt. Es ist bekannt, daß der Traktat Sofrim im großen und ganzen ausschließlich palästinische Gebräuche und Gebetformeln voraussetzt, wenn auch hie und da babylonische Einflüsse wahrzunehmen sind. Auch in Babylonien waren, was Beachtung verdient, die ersten schriftlichen Nachrichten, die für den Gottesdienst Verwendung fanden, die Regeln über die Toravorlesungen, die von Jehudai aufgezeichnet wurden. Demselben Gaon erschien die Benutzung schriftlicher Vorlagen für Selichot und Kerobot am Versöhnungstage als eine Neuerung von zweifelhaftem Werte, die er an anderen Feiertagen zuzulassen keineswegs geneigt war, geschweige denn daß er die Verwendung von Büchern für den Vortrag der Stammgebete gestattet hätte.

3. Inzwischen aber war eine neue Macht aufgekommen, die allmählich mehr Kraft und Einfluß gewann als die Tradition und die Stammgebete, die auch zur Entstehung der ersten Gebetordnungen wesentlich mitgewirkt hat, das war der Minhag, der Brauch. Eine Institution, die sich jahrhundertelang in weit auseinanderliegenden Gegenden ziemlich frei entwickelt hatte, mußte große Verschiedenheiten in der Ausführung erfahren; es war ein Zeichen der persönlichen Teilnahme und des lebhaften Interesses, wenn die Gemeinden sich den Gottesdienst nach ihrer Weise ausgestalteten. Feststehende Vorschriften über das Gebet, verpflichtende Institutionen (הלכה)

gab es im Anfange sehr wenig, sie beschränkten sich auf die geringe Anzahl von Mitteilungen in der Mischna und im Talmud über die Ordnung und Aufeinanderfolge der Gebete, allenfalls noch über den Wortlaut der meisten Eulogien und über die Schriftvorlesung. Von einer Agende zum Gottesdienste, bindenden Regeln für alle Einzelheiten, für den Vortrag der Gebete und die Haltung der Gemeinde war man sehr, sehr weit entfernt. Es gab alte Traditionen, die von Geschlecht zu Geschlecht überliefert, aber durchaus nicht als gesetzlich verpflichtend betrachtet wurden. Die Mischna weiß von örtlich bedingten Abweichungen der Sitten und Gebräuche (מקום שנהגו), die sie nebeneinander bestehen läßt; im Talmud, wo weit mehr vom Gebet und Gottesdienst gesprochen wird, ist deren Umfang erheblich größer. Die Tradition über derartige Bräuche war bisweilen im Laufe der Zeit zweifelhaft geworden, der Brauch wurde so, wie man ihn in der Gemeinde vorfand, respektiert, und wenn er nur einigermaßen zu rechtfertigen war, ließ man ihn ruhig hingehen. Der Brauch bezog sich auf die Form des Gottesdienstes, auf die Anwendung einzelner Gebete oder Zeremonien, auf die Hinzufügung neuer Zutaten. Im Laufe der Zeit führte die Entwicklung dahin, daß vieles, was lange Zeit als Brauch bestanden hatte, feste Gestalt und verbindlichen Charakter annahm. So konnte es kommen, daß, was an einem Orte auf Grund überlieferter Institutionen eingeführt war, durch einen anderswo zur Halacha erhobenen Brauch verdrängt wurde, daß Bräuche alte gesetzliche Einrichtungen beseitigten (מנהג מבטל הלכה). Der Minhag konnte sehr verschiedenen Ursprung haben, er konnte auch ein Mißbrauch sein, und davor mußte die Religion geschützt werden; als nachahmenswert galt darum nur ein solcher Brauch, der von maßgebenden Frommen beobachtet wurde (מנהג יתיקין), wie tatsächlich Sitten und Bräuche angesehener Männer, namentlich beliebter Lehrer, eingehend studiert, befolgt und zur Nachahmung empfohlen wurden. Zu den vorgeschriebenen Institutionen wurden nur die im Talmud festgesetzten Gebete und auch nur diejenigen Teile von ihnen gerechnet, die dort wirklich erwähnt sind, was mitunter vom Zufall abhängt.; alle anderen Bestandteile des Gebets gehörten lediglich zum Minhag. Demnach waren nur das Bekenntnis nebst den zugehörigen Benediktionen, die Tefilla und die Schriftvorlesungen an Regeln gebunden, während in den anderen Teilen der Brauch sich völlig frei und ungebunden entwickeln konnte; die be-

deutenden Verschiedenheiten, die wir bei den Tachanunim, den Psalmen und ersten Benediktionen (§§ 10—12) kennen gelernt haben, zeigen, wie sehr die Einrichtungen tatsächlich auseinandergingen. In den einzelnen Ländern bildeten sich abweichende Bräuche, sogar abweichende Texte der Stammgebete; selbst in den verschiedenen Gegenden und Gemeinden ein und desselben Landes konnten die Meinungen und Einrichtungen sehr ungleich sein (oben S. 266 f.). Je mehr nun die Zerstreuung der Juden zunahm, je mehr Gemeinden in entlegenen Ländern begründet wurden, desto mehr wurde der Bildung abweichender Formen Vorschub geleistet. Mitunter kreuzten sich Einflüsse verschiedenen Ursprungs in einer Gemeinde und führten eine Mischung von Bräuchen aus mehreren Gegenden herbei, so daß spätere Beobachter die Konsequenz vermissen mußten. Die Schicksale der Gemeinden waren für die Ausgestaltung des Gottesdienstes maßgebend. Auch die Bildungsstufe und die Gewohnheiten, Klima und Kultur, Sitte und Sprache, Vorstellungen und Gebräuche der sie umgebenden Bevölkerung haben auf die gottesdienstlichen Einrichtungen und Bräuche der Juden Einfluß geübt. Das Leben gestattet nicht, daß die Menschen sich hermetisch voneinander abschließen; wo mehrere Bevölkerungsschichten nebeneinander wohnen, üben sie in Sitten und Bräuchen gegenseitig Einfluß aus, es findet ein ständiges Geben und Nehmen statt, es hängt nur von äußeren Umständen ab, ob das Einheimische eine stärkere oder schwächere Anziehungskraft auf das Fremde ausübt. So ist es auch beim Gottesdienste gewesen, er ist niemals ganz frei von fremden Eindringlingen geblieben. „Emanationslehre, Astrologie, Gevatter, Reim und Seelenmesse haben die Juden von Anderen, kirchliche Ausdrücke, liturgische Sitten, z. B. das Hüpfen im Gebete, Andere von den Juden erhalten. Seit einem Jahrtausend hören die Klagen nicht auf über Fremdes, das bei den Juden sich eingebürgert." Die Bräuche wurzelten an einzelnen Orten fest ein und waren dann nicht mehr zu beseitigen; zumal wenn beliebte Lehrer oder Vorbeter hinter ihnen standen, vermochten alle Bemühungen der größten Autoritäten nicht, sie abzustellen.

So haben sich schon frühzeitig Verschiedenheiten herausgebildet, selbst in benachbarten Orten waren die Gebete und gottesdienstlichen Gebräuche nicht immer gleich. Der Verkehr, die Wanderungen von Gelehrten brachten es oft mit sich, daß die Gemeinden auf Abweichungen ihrer Bräuche vom allgemeinen Herkommen aufmerksam

gemacht wurden; wenn sie dann schwankend wurden, wandten sie sich an die maßgebenden Stellen, um über ihre Zweifel Aufklärung und Auskunft zu erhalten. Die Geonim wurden von Anfang an mit zahlreichen Anfragen über gottesdienstliche Fragen bestürmt. Sie hatten häufig zu entscheiden, wenn über den Wortlaut der Gebete oder die Form des Gottesdienstes Unklarheit herrschte. Inzwischen waren in Nordafrika und in Europa bis zum äußersten Westen hin zahlreiche Gemeinden entstanden und sie waren nicht immer sicher über das, was Überlieferung und Vorschrift forderten. Außerdem hatten sich Sekten gebildet, die auch den herkömmlichen Gottesdienst mit ihren Angriffen nicht verschonten, die in ihrem Bestreben, neue Anhänger zu gewinnen, die Gemeinden aufwühlten und die Berechtigung ihrer Tradition vielfach in Frage stellten. Seit der Verbreitung der karäischen Sekte werden die Anfragen bei den Geonim und ihre Bescheide über gottesdienstliche Dinge häufiger und ausführlicher, es wird mit größerer Strenge auf der Innehaltung der Überlieferung bestanden und jede „Abweichung von den Worten der Weisen" nicht nur als Irrtum, sondern auch als Sünde verwiesen. Erreicht haben die Geonim verhältnismäßig wenig, die Gemeinden ließen sich nur in den seltensten Fällen dazu bestimmen, von ihren Gewohnheiten abzugehen, die Mitteilungen und Bemühungen der befragten Hochschulen haben häufig nur dazu beigetragen, die Abweichungen zu vermehren und die Verwirrung zu erhöhen.

4. Der Ungleichmäßigkeit des Gottesdienstes und der Schwierigkeit, sich darin zurechtzufinden, verdanken die ersten bekannten Gebetordnungen ihre Entstehung. Es ist bezeichnend, daß sie sämtlich für Gemeinden in fernen Ländern geschrieben wurden. Es war die Gemeinde in Lusena in Spanien, auf deren Verlangen der Gaon Natronai b. Hilai in Sura seine Gebetordnung entwarf. Das Schema, die täglichen Gebete auf die hundert Benediktionen des R. Meir zurückzuführen (oben S. 7), ist auch in Spanien bekannt geworden, die Gemeinde verlangt zu wissen, was es damit für eine Bewandtnis hat (מה הן מאה ברכות), und der Gaon richtet seine Antwort dementsprechend ein. Er zählt der Reihe nach die Benediktionen auf, die man täglich vom Morgen bis zum Abend zu sprechen Gelegenheit hat; er schließt auch die zum öffentlichen Gottesdienste gar nicht gehörigen, wie die ersten Benediktionen und das Tischgebet ein. Entsprechend der Anfrage und der Anlage seiner Antwort zählt der Gaon

nur die Eulogien auf, und auch das tut er nur bei den weniger bekannten Benediktionen, bei so geläufigen wie denen des Achtzehngebets unterläßt er es. Natronai begnügt sich mit der Agende in knappster Form und Fassung, auf Einzelheiten der Ausführung läßt er sich gar nicht ein, die ganze Gebetordnung ist nur ein Gerippe und beträgt etwa vier Druckseiten. Natronais Arbeit für den Gottesdienst ist damit nicht erschöpft, in unzähligen Responsen hat er Gelegenheit genommen, sich ausführlich über einzelne Fragen zu äußern; er ist einer von denjenigen Gelehrten, die am heftigsten gegen die Abweichungen der Karäer polemisieren, ein Zeichen, daß die Propaganda jener Sekte zur damaligen Zeit mit besonderer Energie und offenbar nicht ohne Erfolg betrieben wurde. Wie es in Natronais Zeit mit den Gebetbüchern stand, ist nicht leicht zu sagen, aber es läßt sich erschließen, daß die Vorbeter sie damals bereits allgemein benutzten, ohne auf Widerspruch zu stoßen.

Weit ausführlicher ist die Gebetordnung für das ganze Jahr (סדר תפלות וברכות של שנה כלה), die Natronais Nachfolger, Amram b. Scheschna, ebenfalls nach Spanien, wie es scheint, nach Barcelona, geschickt hatte. Sie enthält ausführliche Abhandlungen über das Gebet, verzeichnet alle Bräuche im Verhalten beim Gottesdienste, gibt aber daneben auch den Wortlaut der Gebete. Daß die uns vorliegende Form von Amrams Gebetordnung nicht die ursprüngliche ist, läßt sich nicht bestreiten. Die Texte der Gebete können, wie sich aus Vergleichungen mit zuverlässig überlieferten Äußerungen des Verfassers ergibt, unmöglich in der Gestalt von ihm mitgeteilt worden sein, die der Druck heute darbietet; die neuerdings bekannt gewordenen Handschriften des Werkes weichen von der gedruckten Ausgabe an zahlreichen Stellen ab, sie enthalten mancherlei nicht, was tatsächlich zum öffentlichen Gottesdienste nicht gehört, und bieten wiederum ausführliche Stücke, die man bisher mit Recht vermißt hat. Auch im Wortlaute der Gebete unterscheiden sich die Überlieferungen vielfach. Es ergibt sich daraus mit voller Klarheit, daß der Gebetordnung Amrams im Laufe der Zeit solche Texte hinzugefügt wurden, die im Lande des betreffenden Abschreibers gebräuchlich waren; es ist ganz offenkundig, daß in der einen Handschrift der Einfluß der spanischen, in der anderen derjenige der provenzalischen Gemeinden, in einer dritten Mißbräuche der Kabbala vorwiegen. Es erhebt sich nun die Frage, ob Amrams Gebetordnung von Haus aus überhaupt die Texte

enthielt, oder ob sie nicht lediglich aus halachischen Anweisungen und Mitteilungen von Bräuchen bestand, in die nach dem Vorbilde Natronais kurze Angaben der Eulogien eingestreut waren. In den zahlreichen Anführungen, die im frühen Mittelalter aus dem Werke gemacht werden, findet sich niemals der Wortlaut der Gebete, die Vermutung ist nicht abzuweisen, daß sie ursprünglich gar nicht darin enthalten waren. Auch der halachische Teil ist nicht unversehrt auf uns gekommen. Ganz abgesehen von leicht erkennbaren Zusätzen aus späterer Zeit, muß der Text noch andere Veränderungen erfahren haben; seine Angaben widersprechen nicht selten gut verbürgten Aussprüchen Amrams in anderen Quellen oder bringen solche nicht, die anderweitig überliefert werden. Die Mitteilungen Amrams berufen sich sehr häufig auf Anschauungen seiner Vorgänger und auf den Brauch der beiden babylonischen Hochschulen sowie des Gottesdienstes im Exilarchenhause, bei dem die Überlieferung mit besonderer Sorgfalt gehütet worden zu sein scheint.

Amrams Gebetordnung war das ganze Mittelalter hindurch eine der wichtigsten und am meisten benutzten Quellen über den Gottesdienst. Der סדר רב עמרם oder יסוד העמרמי, wie man sie nannte, wird von fast allen maßgebenden Lehrern des Mittelalters, ganz gleich, in welchem Lande sie wohnten oder lehrten, häufig angeführt. Ja noch mehr, die wichtigsten Gebetordnungen oder halachischen Schriften über den Gottesdienst sind geradezu darauf aufgebaut; wo sie es können, übernehmen sie ganze Partien wörtlich, Amram bildet die Grundlage ihrer Ausführungen, das jüngere oder abweichende Material wird nur als Zusatz zu ihm wiedergegeben. Unbekümmert darum, daß der Gottesdienst in der eigenen Heimat inzwischen eine ganz andere Gestalt, die Gebete einen anderen Wortlaut angenommen hatten, wurden dann, wie oben bemerkt, die Texte auch zwischen die Bestimmungen Amrams eingefügt, es entstanden auf diese Weise neue und veränderte Auflagen seines wichtigen Werkes. Wenn Amram tatsächlich Gebettexte mitgeteilt haben sollte, so können es nur die Stammgebete gewesen sein. Die sehr zahlreichen Piutim, die zu seiner Zeit schon weithin verbreitet und anerkannt waren, erwähnt er wohl mit Namen, aber er gibt ihren Wortlaut nicht an; hingegen hat er den Selichas, in der Hauptsache dem alten Bestande von Bibelstellen und Litaneien, Aufnahme gewährt.

Das erste richtige Gebetbuch in unserem Sinne ist die „Samm-

lung der Gebete und Lobgesänge" (גאמע אלצלואת ואלתסאבח) des Gaons Saadja b. Joseph. Es ist nicht vollständig erhalten, nur Bruchstücke sind auf uns gekommen, die sich allerdings durch andere kleinere Fragmente ergänzen lassen, so daß bis auf den Anfang und das Ende wahrscheinlich nur sehr wenig fehlt. Das Werk ist noch nicht veröffentlicht, es ist nur aus Zitaten bei Autoren des Mittelalters und aus knappen Mitteilungen neueren Datums bekannt; über die Wichtigkeit des Werkes und seine Bedeutung als Quelle für die Geschichte des Gottesdienstes herrscht schon danach allgemeine Übereinstimmung. Die Veranlassung zur Ausarbeitung seiner Gebetordnung war für Saadja die Beobachtung, daß im Gottesdienste so viel hinzugefügt, weggelassen und abgekürzt wurde, daß manches aus dem öffentlichen Gottesdienste verschwunden oder nur noch in der Privatandacht üblich, anderes bis zur Unkenntlichkeit verändert worden war. Er führt bereits darüber Klage, daß Gelehrte sich die Freiheit nähmen, in der Überlieferung nicht begründete Neuerungen einzuführen, daß die Menge des Neuen die alten Sitten verdrängte, und daß infolgedessen die Bräuche selbst in benachbarten Gemeinden so sehr voneinander abwichen. Saadjas Buch enthält die Stammgebete und zahlreiche poetische Zusätze; er teilt das ganze Werk in zwei Teile, behandelt zunächst den Gottesdienst der gewöhnlichen Tage und dann denjenigen der Feste. Außerdem fügt er die Vorschriften über den Gottesdienst in arabischer Sprache hinzu, bisweilen sogar in sehr ausführlichen Abhandlungen; er gibt darin auch Erklärungen zu einzelnen Gebeten und geht auf ihre Begründung und ihre Quellen ein. Saadja war aber nicht nur Sammler und Halachist, sondern auch systematischer Theologe; er läßt darum der Mitteilung der Gebete auch kürzere oder längere Abhandlungen über den Sinn, den Inhalt und die Bedeutung des Gottesdienstes, der Gebete und der dabei üblichen Zeremonien folgen. Der Siddur ist vielleicht erst nach Saadjas Übersiedlung nach Babylonien verfaßt, aber im Wortlaut der Gebete und in den Bräuchen, die er mitteilt, ist der Einfluß seiner ägyptischen Heimat überall sehr deutlich zu erkennen, die Überlieferungen des palästinischen Ritus, der in Ägypten befolgt wurde, sind bei ihm wiederzufinden; daher kam es auch, daß seine Vorschriften und einzelne von ihm empfohlene Gebete bei den babylonischen Geonim lebhaften Widerspruch fanden. Saadjas Gebetbuch war einst sehr verbreitet, besonders in Ägypten, dem Lande,

für das es bestimmt war; aber auch in Spanien wurde das Werk der Beachtung gewürdigt und häufig als maßgebend angeführt, dann wurde es, wahrscheinlich durch Maimonides, in Yemen bekannt, im Gebetbuche der dortigen Gemeinden ist sehr vieles daraus wörtlich übernommen.

Daß berühmte Gelehrte einen Siddur zusammenstellten, scheint im Orient noch sehr lange Zeit üblich gewesen zu sein. In den meisten derartigen Werken wurde nur über den Gang des Gottesdienstes im allgemeinen berichtet, es wurden die für richtig gehaltenen Bräuche mitgeteilt, vielfach auch erklärt. Unwillkürlich wurden dabei bisweilen auch einzelne Sätze aus den Gebeten angegeben, zumal solche, die umstritten waren, aber eine zusammenhängende Wiedergabe der Gebete war nicht darin enthalten. Die Gebete waren ja nicht ihr Werk, die Gelehrten hätten sie darum auch nicht unter ihrem Namen veröffentlicht, andererseits waren die Gemeinden, auf deren Veranlassung die Gebetordnungen entstanden, im Besitze der Texte, und es wäre überflüssig gewesen, sie ihnen zu übersenden. Jene Werke sind sämtlich ein Opfer der Zeit geworden; was wir von ihnen wissen, erfahren wir zumeist aus systematischen Ritualwerken des 11. und 12. Jahrhunderts, wie den Halachot des Isaak ibn Gajjat, dem Sefer ha Ittim des Jehuda al Barzeloni oder dem Eschkol des Abraham b. Isaak aus Narbonne; ihre ausführlichen Auszüge aus der alten Literatur haben die Gemeinden vielfach beeinflußt, zur Aufnahme neuer Bräuche und neuer Gebetformeln veranlaßt. Eine Vereinigung von Gebettext und Abhandlungen über den Gottesdienst bietet erst wieder Maimunis Mischne Tora. In musterhafter Ordnung sind dort zunächst alle Vorschriften über den Gottesdienst und alle Bräuche zusammengestellt; als Anhang folgt eine Aufzeichnung der Gebete für das ganze Jahr (סדר תפלות כל השנה), die von den Kopisten später verkürzt und daher nur in verstümmelter Form auf uns gekommen ist. In Ägypten, vielleicht auch in Palästina, wurde der Gottesdienst lange Zeit nach Maimunis Ordnung gehalten, in Yemen wird sie bis zum heutigen Tage dem Gebetbuche zugrunde gelegt.

In Deutschland und dem nördlichen Frankreich ist die Entwicklung ähnlich gewesen. Wie sehr es in der Hand anerkannter Gelehrter lag, die Gebete und Bräuche zu verändern, zeigt uns das Beispiel Isaak ha Levis in Worms, von dessen Neuerungen wir mehrfach zu berichten hatten; aller Wahrscheinlichkeit nach wurden ihm neue

Quellen über den Gottesdienst bekannt, die ihn zum Eingreifen veranlaßten. Eine Gebetordnung für die beiden Länder hat erst Raschi oder seine Schule verfaßt. Raschis Siddur entspricht den Vorgängern darin, daß er nur die Beschreibung des Gottesdienstes, die Erklärung der Bräuche bietet, die Texte sind nicht in ihm zu finden. Hingegen war der Siddur offenbar als Kompendium für das religiöse Leben und die Festzeiten gedacht, daher werden in ihm die für die Sabbate und Feiertage geltenden Bestimmungen sehr ausführlich abgehandelt und dargestellt. Ganz anderer Art wie Raschis Gebetordnung ist das aus demselben Kreise stammende Machsor des Simcha b. Samuel aus Vitry. Es ist nach langer Zeit wieder einmal ein Werk, welches die Gebetordnung mit dem Texte vereinigt; neben den Regeln, die sehr häufig wörtlich aus Amram übernommen sind, finden wir die Gebete mit einer Erklärung ihres Wortlauts, die Schriftvorlesungen nebst aramäischen Bearbeitungen für die Festtage, darüber hinaus ausführliche Beigaben wie die Sprüche der Väter, die Grundzüge des Kalenders, Vorschriften über Herstellung von Ritualgegenständen usw. Endlich aber finden wir dort eine große Anzahl von gleichartigen Poesien vereinigt, die nach Gruppen getrennt sind; sie zeigen, daß die Handschriften damals noch mit einem reichen Vorrat von Piutim ausgestattet wurden, daß sie die poetischen Beigaben nach der Reihe der Gebetstücke anordneten, und daß es dem Belieben des Vorbeters überlassen war, welche Poesie er im gegebenen Augenblicke gerade zu verwenden wünschte. In dem uns erhaltenen Anhange unter dem Titel קינטרס תפיטים befinden sich nur noch poetische Stücke für Maarib, Jozer und Nischmat, aber es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß einst die jetzt fehlenden Piutgattungen, vor allem die Selichas und Kerobot, ebenfalls darin standen.

5. In solcher Reichhaltigkeit waren später die Gebetbücher nicht mehr angelegt, nur in den besonderen Sammlungen von Poesien hat man derartige Mengen von Piutim vereinigt, im übrigen aber wurde es Sitte, nur diejenigen Gebete abzuschreiben, welche die Gemeinden nach dem bei ihnen herrschend gewordenen Ritus (מנהג) wirklich verwendeten. So entstanden zwei Arten von Gebetbüchern; entweder wurden nur die Stammgebete abgeschrieben, und zwar meist für den Privatgebrauch, wobei sie dann bisweilen mit Übersetzungen versehen wurden, oder umfangreichere Sammlungen von Stammgebeten und Piutim hergestellt, die man Machsor nannte.

Durch die große Masse der Piutim ist die Verschiedenheit im Brauche der einzelnen Gemeinden und Länder besonders deutlich geworden, schon im 10. Jahrhundert war die Gruppierung der Festgebete nicht mehr überall gleich, von da ab aber gingen die Riten immer weiter auseinander, weil der Geschmack sich verschieden entwickelte, und weil die Herrschaft heimischer Dicher und lokaler Bräuche den Gottesdienst entscheidend beeinflußte.

In völlig reiner, einheitlicher Überlieferung hat sich nirgends ein Ritus erhalten. Die Vermischung begann schon damit, daß die von Babylonien ausgehenden Anordnungen und Gebetbücher vielfach auf alte palästinische Traditionen stießen und mit ihnen eine Verschmelzung eingingen. Außerdem haben die vielen Wanderungen bewirkt, daß die verschiedenartigsten Überlieferungen zusammentrafen und nebeneinander bestehen blieben. Die Gebetordnungen der einzelnen Länder nahmen verschiedene Gestalt an, je nachdem das eine oder das andere Element vorherrschte. Am meisten vom palästinischen Ritus haben die Gebetordnungen der Balkanländer bewahrt; fast sämtliche Psalmen und viele Texte der Stammgebete finden sich dort wieder. Bereits bedeutend geringere Überreste sind in dem in Italien üblich gewordenen Ritus bemerkbar, nach Deutschland und Frankreich konnte verhältnismäßig nur noch wenig von palästinischen Gebeten gerettet werden. Der babylonische Einfluß ist in der spanischen Gebetordnung fast ausschließlich maßgebend, aber auch dort waren nicht überall dieselben Gebete üblich, in Toledo z. B. wurden viele Texte nach palästinischem Brauche verwendet, was wahrscheinlich auf den Einfluß von Saadjas Siddur zurückgeht. Überhaupt ist zu beachten, daß die Riten nicht mit wissenschaftlicher Genauigkeit oder auf Grund von Quellenforschungen künstlich zusammengestellt wurden, sondern daß sie wild wuchsen, sich nach den gerade vorherrschenden Einflüssen entwickelten, daß die Grenze nicht immer sorgfältig innegehalten und auch das Überwuchern von Unkraut nicht immer verhindert werden konnte. Für ihre Ausgestaltung war häufig in erster Reihe bestimmend, woher die Gründer der Gemeinde und einzelne Lehrer von Ruf kamen, sowie welche Traditionen sie mitbrachten und durchzusetzen wünschten.

Doch nicht an den Stammgebeten wurden die Verschiedenheiten des Gottesdienstes deutlich, sie stimmten in der Anordnung und im überwiegenden Teile des Textes überein, die Abweichungen waren

nur selten und nicht gerade auffällig; die wirklichen Differenzen stellten sich erst durch die Verwendung des Piut ein. Auch der Piut hatte seine Schicksale, die alten Dichtungen, besonders Kalirs Kompositionen waren in alle Länder übertragen worden, die Werke der einheimischen Dichter hatten sich dann zu ihnen gesellt und sie mehr oder minder verdrängt. Aber auch beim Piut blieb die Tradition in den seltensten Fällen einheitlich. Umfangreiche Kompositionen wurden nicht immer vollständig beibehalten, vieles darin wurde weggelassen, sie wurden durch Werke anderer Dichter unterbrochen. Wenn die Gemeinden neue Dichtungen kennen lernten und Gefallen daran fanden, nahmen sie sie auf, ohne nach ihrer Herkunft zu fragen, die Poesien der Spanier fanden überall Eingang. Es trat somit eine Vermischung der Piutim ein, dennoch aber blieb der Typus einheitlich erhalten; wie in den Stammgebeten, ergeben sich auch, wenn man den Piut betrachtet, zwei Gruppen.

Die in den Stammgebeten verwandten Riten der Balkanländer, Italiens, Frankreichs und Deutschlands zeigen auch in bezug auf den Piut große Ähnlichkeiten. Sie stimmen zunächst in der Art der Ausstattung der Feste und vieler ausgezeichneter Sabbate mit Jozer und Keroba überein. Die Namen der Dichter, denen man in ihnen begegnet, sind häufig dieselben; gewiß sind sie im einzelnen durch Männer aus ihrer Heimat verschiedenartig mit Poesien ausgeschmückt worden, aber vorherrschend und charakteristisch bleibt in ihren Piutim der Name Kalirs. Die Gleichartigkeit der Entwicklung wird vor allem bei der Betrachtung des poetischen Materials für einzelne besondere Tage kenntlich. Am 9. Ab z. B. verwenden die genannten Gebetordnungen sämtlich die Kinot Kalirs. In den einzelnen Ländern und den verschiedenen Gemeinden desselben Landes gehen die Bräuche sehr auseinander, aber die Disposition ist doch überall dieselbe. Kalirs Trauerzyklus ist am reinsten im römischen Gebetbuche bewahrt, dort findet man seine Keroba und die zu ihrer Erweiterung verfaßten Kinot fast in ihrer ursprünglichen Gestalt; der romanische Ritus hat schon mehr fremde Einschaltungen aufgenommen. Der deutsche hat in seinem westlichen Teile eine andere Keroba Kalirs, im östlichen ist selbst diese weggeblieben, und die Kinot sind von der Keroba losgelöst, aber auch im deutschen Ritus ist der Beginn der Kinot, ihre zusammenhängende, umfangreichste Gruppe dem Zyklus Kalirs entnommen. Ähnlich steht es mit den

Hoschanot, die genannten Länder haben alle entweder ausschließlich oder zum größten Teil kalirisches Material aufgenommen. Am Versöhnungstage galten in alter Zeit nur die Selichas und die Sündenbekenntnisse als obligat, die Verwendung einer Keroba war freigestellt. Die Zeit, in welcher der Piut herrschte, brachte darin eine Veränderung, Keroba und Hymnen stellten sich neben die Selicha, diese selbst wurde in poetischer Form bearbeitet, Piutstoff im Selichagewande vorgeführt, jede Tefilla mit einer eigenen Keroba ausgestattet. Die genannten Länder haben ihren Gottesdienst am Versöhnungstage in durchaus gleicher Weise ausgestaltet. Jozer und Ofan haben sie gemeinsam, auch von den Kerobot werden mindestens zwei von ihnen allen verwendet, wenn auch eine davon in verschiedenen Gebeten. Die Übereinstimmungen zwischen Italien und den Balkanländern sind wiederum größer als die mit Deutschland, aber bei allen Abweichungen merkt man doch, daß die Tendenz dieselbe war und die Verschiedenheit nur durch die Arbeit der einheimischen Dichter so groß wurde. Man darf das Urteil auch nicht ausschließlich auf den heute vorhandenen Bestand gründen; wenn man auf die alten Handschriften zurückgeht, so wird die Übereinstimmung in den Poesien noch weit klarer. Gemeinsam sind den genannten Ländern ferner einige Stücke im Musafgebet, so z. B. das bekannte נתנה תקף. Die Abodapoesien selbst waren verschieden. Es entsprach altem Herkommen, daß jedes Land eine eigene Aboda verwendete, aber die ihnen angehängten Stücke und besonders ihre Fortsetzung durch Selichas zeigen wieder die außerordentlich nahe Verwandtschaft.

Ganz anders entwickelten sich die Gebete an den drei erwähnten Tagen im spanischen Ritus; Spanien hatte allerdings ebenfalls keinen einheitlichen Brauch, man muß zumindest zwischen Katalonien und Kastilien unterscheiden, aber der Grundzug und der Aufbau sind doch dieselben. Für den Fasttag des 9. Ab sind in Spanien die vielen Psalmen und die allgemein gehaltenen Klagelieder bezeichnend, von Kalirs so reichhaltigen und ins einzelne gehenden Klageliedern ist dort nichts bekannt, hingegen werden schon die drei Sabbate vor dem Fasten mit sehr ausführlichen Jozerkompositionen bedacht. Ebenso weicht die Hoschanaordnung ab, der Aufbau und die poetische Ausführung sind von den kalirischen völlig verschieden. Ganz besonders aber wird der Unterschied am Gottesdienste des Versöhnungstages klar. In den mannigfachen Gebetsammlungen spanischer Her-

kunft ist bis auf die Aboda verschwindend wenig altes Material, die poetische Bearbeitung der Gebete ist durch die berühmten einheimischen Dichter ausgeführt, ihnen ist der Aufbau des Maamad eigentümlich, die poetische Selicha wird Bestandteil der zur Keroba gehörigen Dichtungen, während die Selichot im eigentlichen Sinne mit ihren schlichten althergebrachten Litaneien auf die Tefilla folgen. Für einen Teil der spanischen Gebetordnungen ist ferner bezeichnend, daß sie das poetische Maarib nicht kennen, daß sie für die Wallfahrtsfeste und die ausgezeichneten Sabbate weder Jozer noch Keroba verwenden, daß die aramäischen Bearbeitungen zur Schriftvorlesung bei ihnen nicht vorkommen; in einem anderen Zweige der spanischen Gebetordnung wiederum sind auch solche Piutim nicht ganz ausgeschlossen. Die spanische Gebetordnung gewann sehr großen Einfluß, sie wurde über viele Länder verbreitet, besonders im Norden Afrikas haben die meisten Gemeinden die Festgebete nach ihrem Muster ausgestattet, in den westlicheren Teilen, wie Tripolis, Ägypten war allerdings für die Stammgebete Saadjas Überlieferung maßgebend. Den Übergang zwischen den beiden Gruppen bildet das südliche Frankreich. Die Provence stand mit Spanien ebenso in Verbindung wie mit dem nördlichen Frankreich, in ihren Gemeinden sind daher zahlreiche Entlehnungen aus beiden Gruppen sowohl in den Stammgebeten wie auch in den Poesien; die Gelegenheiten für poetische Einschaltungen sind nach dem Muster des nördlichen Frankreich gewählt, die Dichtungen hingegen vielfach den Arbeiten der spanischen Meister entnommen.

Die Abgrenzung der Gebetordnungen war nicht von Anfang an durchaus streng und unverschiebbar, selbst innerhalb eines Ritus bestand mehr oder weniger Freiheit, die Zusammensetzung der Gemeinden blieb nicht immer gleich, der Geschmack änderte sich. Dazu kam, daß bis zum Jahre 1150 die Dichter sehr schöpferisch waren, daß daher häufig neues Material zum Vorschein kam. Die Zahl der Piutim und ihr Inhalt stand durchaus nicht fest, es konnte damit von Zeit zu Zeit gewechselt werden. Bis auf die hohen Feiertage hatte wahrscheinlich in den meisten Fällen überhaupt nur der Vorbeter eine Sammlung von Piutim zu Hand, die Bestimmung über ihre Verwendung war ihm vollständig überlassen. Besonders die Auswahl und Anordnung der Selichas war ganz beliebig. Sowohl die Zahl der Bibelverse wie ihre Abteilung als auch die Einfügung

des poetischen Materials beruhten auf Willkür; von den Fasttagen, an denen Selichas zum Vortrage gelangten, waren nur die wenigsten fest bestimmt, die meisten wurden durch örtliche Vorgänge, durch Erinnerungen der Gemeinden ins Leben gerufen, ihre Zahl und Beachtung wechselte nicht allzu selten. Ebenso wurden die Selichatage vor den ernsten Tagen nicht in gleicher Weise gehandhabt und entwickelt, in manchen Gegenden wurden wenige Tage dafür verwendet, in anderen ein ganzer Monat. In Spanien begnügte man sich damit, gleichmäßig an allen Tagen die alten Litaneien zu wiederholen; in den anderen Ländern hingegen arbeitete man poetische Stücke dafür aus, aber deren Zahl und Inhalt hingen von keinerlei festen Regeln ab, sie konnten in ganz verschiedener Weise aufgenommen werden und den Ritus beeinflussen. Von derartigen Einzelheiten hing die Gestaltung der Gebetordnung ab, daher kam es, das jeder große Ritus in mehrere Unterabteilungen zerfiel.

6. Die Wahrnehmung der zahlreichen Abweichungen, die sich an allen durch das Herkommen nicht festgelegten Stellen des Gebets von Gemeinde zu Gemeinde beobachten ließ, hatte ihre Sammlung und schriftliche Aufzeichnung zur Folge. Es entstand eine neue Literatur, welche einen Einblick in die Beweglichkeit einiger Elemente des Gottesdienstes gewährt, welche gleichzeitig aber zur Befestigung auch der bis dahin freien Partien beitrug. In der Beschreibung der abweichenden Bräuche selbst lag zunächst keinerlei Zwang, sie irgendwo einzuführen oder zu beobachten, aber schon die Tatsache, daß so viele Einzelheiten mitgeteilt wurden, zeugt davon, daß man ihnen eine große Bedeutung beilegte. Spätere Zeiten, die allen Literaturdenkmälern der Vergangenheit einen tiefen Sinn und verbindlichen Charakter zuerkannten, zogen die Konsequenz daraus. Tatsächlich wurde der Brauch eine Macht, das Tun der Vorfahren wurde mit der größten Verehrung und Genauigkeit ergründet; soweit es irgend anging, wurde seine Nachahmung empfohlen. Der Satz, daß „der Brauch sogar anerkannte Institutionen verdrängt", die Lehre, „den Brauch der Väter nicht zu verlassen, die Übung der Mutter nicht aufzugeben", werden immer häufiger und immer nachdrücklicher eingeprägt, die „Bräuche und Ordnungen" oder „der rechte Brauch" werden nicht nur häufig wiederholte Redensarten, sondern mit der Zeit das einflußreichste Element im Gottesdienste. Gute und nachahmenswerte Bräuche werden daher frühzeitig ge-

sammelt. Ob es besonders hervorragende und angesehene Männer waren, wie der Vorbeter R. Meir in Worms, oder die Bräuche berühmter, alteingesessener Gemeinden, wie Köln, Mainz und Speyer, — sie wurden sorgfältig registriert, gesammelt, und den künftigen Geschlechtern als Richtschnur empfohlen. Vorzugsweise wurde diese Literaturgattung in Deutschland und Frankreich gepflegt. Wichtig wurde die Sammlung, welche Abraham b. Nathan aus Lunel (אברהם ב׳ נתן הירחי) anlegte. Er war in der Provence geboren, hatte seine Jugend in der bedeutenden Gemeinde Lunel zugebracht, war dann später nach dem nördlichen Frankreich und zuletzt nach Spanien gewandert. Überall hatte er aufmerksam beobachtet, welche Bräuche beim Gottesdienste befolgt wurden, an den besuchten Lehrstätten, an denen er seine Studien pflegte, hatte er wahrscheinlich auch Genossen aus anderen Ländern getroffen und befragt, und so konnte er in seinem um 1205 in Toledo verfaßten Buche מנהיג עולם, gewöhnlich kurz מנהיג genannt, mitteilen, was er von den Bräuchen in Nordfrankreich, Westdeutschland, Burgund, Champagne, Provence, England und Spanien selbst gesehen oder gehört hatte. Auch aus der Literatur hatte er viel Material herbeigeschafft; wie es scheint, hat er auch große liturgische Sammlungen, wie das Machsor Vitry, abgeschrieben und mit Glossen versehen. Seine Arbeit, für den Historiker eine der wertvollsten auf diesem Gebiete, fand nicht die genügende Beachtung und eine nur sehr schlechte Überlieferung; sie wurde vielfach gekürzt und durch Einfügung aus den Werken anderer entstellt. Für Deutschland gewann Meir von Rothenburg große Bedeutung, seine Bräuche wurden sorgsam befolgt, von seinen Schülern aufgezeichnet und weiter überliefert. Er selbst hatte schon eine Ordnung der Benediktionen zusammengestellt, das meiste Material aber ist erst von seinen Schülern in verschiedenen Werken bearbeitet worden; Simson b. Zadok schrieb im Jahre 1292 das Werk תשבץ, dessen genauer Umfang infolge der sehr verschiedenartigen Überlieferung nicht ganz klar ist, Meir ha Cohen, der Sammler der הגהות מיימוניות, begleitete den von Maimonides gebotenen Text der Gebete mit Nachrichten über abweichende Bräuche in Deutschland. Auch in den späteren Kompendien, bis zu den Turim hinunter, wurde Meir von Rothenburg als Vorbild und Muster benutzt. In Italien verfaßte Meirs jüngerer Zeitgenosse Zidkia b. Abraham das Ritualwerk שבלי לקט. Die „Ährenlese" ist zwar ein Kodex des

gesamten Ritualgesetzes, sie geht aber vom öffentlichen Gottesdienste aus und berücksichtigt vorwiegend diejenigen Gebiete, welche mit ihm zusammenhängen. Der Verfasser läßt seine eigene Meinung zurücktreten, bietet aber dafür sehr ausführliche Zitate aus ihm vorliegenden älteren Schriften, er sammelt auch die Bräuche, die ihm zugänglich sind, und hat so sein Werk zu einem außerordentlich nützlichen und lehrreichen gemacht. Ähnliche Arbeit leistete am Anfang des 14. Jahrhunderts Ahron ha Cohen b. Jakob aus Narbonne. Er war aus seiner Heimat vertrieben worden und verfaßte in Majorca sein umfassendes Buch אורחות חיים, dessen erster Teil ausschließlich Fragen des Gottesdienstes behandelt; er bemerkt ausdrücklich, daß das Werk Männern dienen soll, die, wie er, ihrer Heimat gewaltsam entrissen und daher ohne Tradition und ohne Bücher geblieben sind. Vorzüge seines Werkes sind Methode, Reichhaltigkeit und wörtliche Anführung der Quellen, unter denen die wertvollsten Mitteilungen aus den verloren gegangenen Partien des S. ha Ittim stammen. Das Werk ist später von einem Schemarja b. Simcha für den Gebrauch der Deutschen verkürzt, geändert, bisweilen mit anderer Reihenfolge der Abschnitte redigiert und unter dem Titel כל בו vom 16. Jahrhundert ab sehr stark verbreitet worden. Für die spanischen Juden wurde David Abudraham der Führer; er verfaßte im Jahre 1340 in Sevilla einen Kommentar zum Gebetbuch, der wegen seiner Klarheit und Schlichtheit rasch große Beliebtheit erlangte, er verband damit aber auch Mitteilungen über die gottesdienstlichen Gebräuche, die auf diese Weise ebenfalls weite Verbreitung fanden.

Die bisher genannten Autoren haben hauptsächlich solche Bräuche beschrieben, die sie aus der eigenen Beobachtung kannten oder wichtigen älteren Literaturwerken entnahmen. Je mehr die selbständige geistige Tätigkeit unter den Juden zurückging, je mehr das selbständige Denken durch den politischen und sozialen Druck zurückgedrängt wurde, für desto wichtiger galt die Sammlung der Überlieferungen der Vergangenheit. Man verlegte sich, da man bessere und größere Arbeiten zu verfassen nicht die Ruhe und den Mut hatte, auf derartige Sammlungen, alle Kleinigkeiten und Einzelheiten im Gebete und in den gottesdienstlichen Bräuchen wurden studiert und festgelegt, der Übung der Vorfahren wurde eine übertriebene Bedeutung beigemessen. Schon Menachem b. Joseph aus Troyes schrieb 1313 seinen

סדר טרורים in der ausgesprochenen Absicht, Anweisungen darüber zu geben, wie die Vorbeter den Gottesdienst nach dem rechten Gebrauch der Gemeinde Troyes halten sollten, damit sie nicht unwissend und einsichtslos daständen, nicht wie Narren oder Träumer vor Gott hinträten und in ihrem wichtigen Amte schwere Fehler begingen. Es folgen nun zehn Abschnitte, deren Inhalt in keinem Verhältnisse zu der Wichtigkeit steht, die dem Buche in der Vorrede beigelegt wird, sie beziehen sich auf solche Gebete, die nicht feststanden, deren Benutzung bis dahin dem Belieben der Gemeinde überlassen war, wie die Verwendung und Stellung der Psalmen, der Tachanunim, wie die Gebete bei der Toravorlesung, die genaue Festsetzung von Sidra und Haftara sowie endlich die Feststellung von Piut und Selicha. Besonders grassierte nach der Zeit des schwarzen Todes (1348 bis 1349) in Deutschland und Österreich jene Plage, die mit Recht die Krankheit der Minhagim genannt worden ist. Durch die Zerrüttung in den Gemeinden waren frühere Einrichtungen, Bestimmungen und Gewohnheiten in Vergessenheit geraten, man stellte infolgedessen Forschungen darüber an, deren Gründlichkeit heute mehr als verwunderlich erscheint. Soweit sie sich auf die Herstellung des Zusammenhanges mit der Tradition bezogen, soweit sie dazu dienen sollten, die vielfach eingerissene Unordnung und Mißwirtschaft zu beseitigen, mögen sie ihre Berechtigung gehabt haben. Sie gingen jedoch weit darüber hinaus und schenkten auch den kleinlichsten Dingen und unwichtigsten Gewohnheiten eine derart übertriebene Beachtung, daß das nur als krankhaft und als trauriges Zeichen einer Zeit des Verfalles betrachtet werden kann. Die bekannteste Aufzeichnung von Minhagim ist diejenige, welche unter dem Namen des R. Jakob b. Moses Möllin aus Köln (מהרי״ל 1356 bis 1427) verbreitet ist; die Sammlung, welche von Salman aus St. Goar veranstaltet ist, enthält auch die Minhagim des R. Schalom aus Wiener Neustadt und R. Abraham Klausner. Es ist beachtenswert, welche Bedeutung der Sammler seiner Arbeit und Forschung beilegt; ich habe mir Mühe gegeben, so schreibt er, und mich befleißigt, genau zu beobachten welche Sitten und Bräuche der Gottesmann Jakob Möllin befolgte, auch bei Dingen, die sehr einfach und selbstverständlich erscheinen, habe ich mich nicht gescheut, Mitteilungen aufzunehmen, um dadurch zu bekunden, daß er sich so zu verhalten pflegte, denn er war würdig, daß man seine Bräuche befolgte, wie er selber Überlieferungen von

berühmten Meistern hatte und mit großer Genauigkeit ihnen nachzustreben pflegte. Der Schreiber hält sich zwar für unwürdig, ein derart bedeutungsvolles Werk zu verfassen, da aber seine Aufzeichnungen von anderen vielfach benutzt, gegen seinen Willen verbreitet und bekannt gemacht worden seien, habe er sich schließlich doch bereit finden lassen, sie zu veröffentlichen und dadurch einem allgemeinen Bedürfnis entgegenzukommen. Das Resultat jenes genauen Studiums der Minhagim war, daß nunmehr alles, was überhaupt möglich war, festgelegt wurde, daß jedes Wort genau beachtet, daß über alle Stellen, an denen Zweifel obwalten konnten, eingehende Forschungen angestellt wurden; über jeden Jozer, ja sogar über jede Melodie, die in einer der damaligen großen Gemeinden am Rhein oder in Österreich oder in der Umgebung eines der berühmten Lehrer in Gebrauch waren, über jede Handbewegung und jede Verneigung jener Autoritäten wurde eingehend und sorgfältig berichtet. Der Fleiß und die Mühe, die wir auf jene Kleinigkeiten aufgewendet sehen, hatten ihren Grund in der unnatürlichen Schätzung der Bräuche; „der Brauch ist die Hauptsache" oder „der Brauch unserer Väter kommt der geoffenbarten Lehre gleich", solche Sätze kann man in jener Zeit außerordentlich oft wiederholen hören. Das Resultat ist, daß auch die letzte Bewegungsfreiheit aus dem Gottesdienste verschwindet, daß alle Gebete, alle Sitten und Bräuche literarisch festgelegt werden. Mit der Zeit fanden solche Überlieferungen immer mehr Beachtung und Anerkennung. Schon im Schulchan Aruch bildeten die Minhagim eine außerordentlich wichtige Quelle für die Kodifizierung des Ritus, und je mehr Zeit verfloß, desto stärker wurde die Macht des Brauchs, schließlich kam es dahin, daß jede Änderung in der Überlieferung der Väter als streng verboten erklärt wurde. So wurde die Pflege der Minhagim ein folgenschweres Übel; in ihrer Wirkung bewahrheitete sich das scharfe Wort eines geistvollen Lehrers des Mittelalters, daß die übertriebene Pflege der Bräuche für die Gemeinden zur Hölle werden kann.

7. Besonders verhängnisvoll wurde die Festsetzung aller Einzelheiten des Brauches dadurch, daß die Überlieferung der Gebete, zumal der poetischen Stücke, keineswegs zuverlässig und gut gesichert war. Das konnte auch nicht anders sein, weil die Schicksale der Gemeinden selbst zu unbeständig waren. Die fortwährenden

Austreibungen, die Vernichtung großer Gemeinden, die hastige Flucht, bei der häufig nur das nackte Leben und selten der Besitz an Büchern gerettet werden konnte, die Verstümmelung und die Verbrennung des jüdischen Schrifttums bewirkten nur allzu oft die Vernichtung der Gebetbücher und der in ihnen vorhandenen poetischen Schätze. Das Beispiel, das von der Gemeinde in Worms berichtet wird, daß dort aus einem Brande nur ein einziges Exemplar des Gebetbuches, und auch das nur als Bruchstück gerettet werden konnte, so daß von einem Piut nur noch die Hälfte vorhanden war und in Zukunft benutzt werden konnte, wird sich häufig wiederholt haben; solche unfreiwillige Verstümmelungen von gottesdienstlichen Poesien sind nicht allzu selten gewesen. Dazu kamen andere Fehlerquellen, die bei der handschriftlichen Überlieferung ganz natürlich waren. Die Fehler der Abschreiber spielen dabei verhältnismäßig die geringste Rolle. Auch daß die Gemeinden häufig Poesien an anderen Stellen verwendeten, wie die Autoren beabsichtigt hatten, durfte noch hingehen. Bedenklicher war es bereits, wenn sie willkürlich zu lang scheinende Stücke abkürzten; ganze Partien in den Piutim wurden überschlagen, sie wurden infolgedessen nicht mit Vokalen versehen und schließlich gar nicht mehr abgeschrieben, so daß sie vollständig aus den Handschriften ausfielen. Dasselbe Schicksal erlitten fast regelmäßig die Bibelverse innerhalb der Piutim, aber auch allzu lange Reime oder gar ganze Stücke aus Kerobakompositionen wurden eigenmächtig weggelassen und verschwanden aus den Gebetbüchern. In den Handschriften der Spanier überschlug man die Schlußstrophen (כרוג), häufig auch Jozer und Keroba, in denen der Deutschen ganze Hälften von Neujahrshymnen, so z. B. die in den Poesien mit מלך עליון gegenübergestellten Strophen mit מלך אביון, in denen mit מעשה אלהינו diejenigen mit מעשה אנוש usf. Nur in ganz seltenen Fällen wurden solche Stücke ungekürzt beibehalten. Namentlich die Gebetbücher der Provence hatten das Schicksal, daß verstümmelte Poesien in ihnen vereinigt wurden, sie sind besonders reich an derartigen Bruchstücken von ganzen und halben Strophen. Die Auslassungen in den Handschriften waren zahllos, besonders bei alphabetischen Aufzählungen oder Litaneien wurden völlig willkürlich ganze Buchstabenreihen gestrichen, sämtliche Zeilen sind fast in keinem Ritus erhalten, aber auch die Weglassungen sind ganz verschieden, wie es auch umgekehrt vorgekommen ist, daß derartige

Litaneien nach Belieben verlängert wurden, so daß z. B. אברינו מלכנו bald in 22, bald in 44 Zeilen vorliegt. Die Abkürzungen von Selichas werden schon vom 12. Jahrhundert an beklagt, die Teilung der poetischen Einschaltungen, die Vereinigung der Stücke verschiedener Autoren war bei ihnen noch leichter herzustellen, und es ist auch von dieser Freiheit sehr häufig Gebrauch gemacht worden. Auch davor scheute man sich nicht, Zusätze zu Gebeten und Piutim anderer zu verfassen; mitunter sind aus einer Dichtung einige Strophen gestrichen und dafür kritiklos andere fremde mitten hineingesetzt worden. Der einzige Trost bei all den ungeschichtlichen Verstümmelungen und Zerstückelungen der Handschriften ist der, daß sichtliche und bewußte Änderungen der Stammgebete nur in äußerst seltenen Fällen vorkamen.

8. Sehr wichtige Änderungen in der Gestaltung der Gebetbücher traten an der Schwelle der Neuzeit ein. Zunächst wurden sie durch die Wanderungen und Austreibungen der Juden herbeigeführt, bei denen naturgemäß meistens die Bücher der Vernichtung anheimfielen. Die plötzliche Austreibung der Juden aus Spanien hatte zur Folge, daß die Mitglieder verschiedener Gemeinden sich in einer Synagoge zum Gebet vereinigen mußten. Es war unmöglich, daß an ihren neuen Niederlassungen besondere Gottesdienste nach dem Gebrauche von Saragossa und Sevilla, von Toledo und Barcelona usw. eingerichtet wurden, und selbst in großen Gemeinden wie Konstantinopel oder Saloniki, wo anfangs die früheren Bewohner einer Stadt sich zum Gottesdienst nach ihrem Herkommen vereinigten, konnte die Spaltung nicht dauernd aufrechterhalten werden, mit der Zeit wurde der Gottesdienst mehr oder minder einheitlich. Unter fast allen aus Spanien oder Portugal herstammenden Juden wurde das einfache kurze Gebetbuch von Katalonien eingeführt, auch überall im Orient, wohin sepharadische Einwanderer kamen, wurde es herrschend. In Deutschland ging es ähnlich. Es war ganz ausgeschlossen, daß die nach dem Osten zurückgedrängten Juden die alten Bräuche von Sachsen und Schwaben, von Böhmen und Österreich und wie die Unterscheidungen sonst hießen, dauernd beibehielten, auch ihr Ritus wurde einheitlich, nur ganz wenige große Gemeinden, wie Prag und Posen, wie Worms und Frankfurt hielten in Einzelheiten ihre Sonderüberlieferungen aufrecht.

Mindestens ebenso starke Eingriffe wie die Auflösung der Ge-

meinden hatte die Erfindung der Buchdruckerkunst zur Folge. Es war ganz selbstverständlich, daß zu den ersten Preßerzeugnissen in hebräischer Sprache die Gebetbücher gehörten, in kurzer Zeit sind für alle Riten Druckausgaben des Gebetbuchs hergestellt worden. Der Buchdruck brachte eine große Umwälzung auf diesem Gebiete mit sich. Nunmehr ordneten die Drucker an, was in die Gebetsammlung aufgenommen werden und was fortbleiben sollte. Sie waren keine Gelehrten und quälten sich auch nicht damit, möglichst gute Vorlagen für ihre Ausgaben zu beschaffen; der Zufall bestimmte, was gedruckt wurde, in den meisten Fällen auch die Rücksicht auf den Absatz. Der Reichtum der Handschriften war für die Drucker eine unnötige Beschwerung, sie mußten darauf sehen, daß die Bücher handlich und nicht zu teuer waren, und sie beschränkten daher das aus den Handschriften zu entnehmende Material, soweit es irgend möglich schien. Die Mannigfaltigkeit der Bräuche mußte ebenfalls eingestellt werden, da es nicht lohnte, für jeden kleinen Kreis von Interessenten Gebetbücher nach seiner besonderen Überlieferung zu veröffentlichen.

Auch abgesehen von der Willkür, mit der die Drucker verfuhren, hatte die neue Kunst wichtige Folgen für die Entwicklung des Gottesdienstes. Zunächst eine günstige, denn die Tradition wurde nunmehr eine weit zuverlässigere und gesichertere. Auch die Kenntnis der hebräischen Sprache konnte mehr gefördert werden, der Unterricht war erleichtert, das Lesen ohne Schwierigkeiten erlernbar. Jetzt war auch die Möglichkeit vorhanden, daß jedes Gemeindemitglied ein Exemplar des Gebetbuches in die Hand bekam; in früheren Zeiten waren die Handschriften unerschwinglich teuer und sehr selten, die Gemeindemitglieder hatten nur an den hohen Feiertagen Gebetbücher zur Verfügung, nach größeren Verfolgungen verschwanden die vorhandenen Exemplare meist vollständig. Nunmehr aber waren die Gebetbücher leichter zu beschaffen, sie verbreiteten sich immer mehr, fast niemand in der Gemeinde blieb ohne Gebetbuch.

Eine ungünstige Wirkung der neuen Vervielfältigung war die Verschärfung der kirchlichen Zensur über die Bücher. Schon im Mittelalter waren gegen einzelne Stellen des Gebetbuchs, wie עלינו und ולמלשינים, wiederholt Anklagen vorgebracht worden, die ihre Änderung zur Folge hatten. Nunmehr aber wurde die Aufsicht über die hebräischen Bücher schärfer, die Denunziationen getaufter Juden wurden

häufiger, die Inquisition wurde die „Zuchtherrin über jüdische Flüche und Seufzer", auch die Klage über Druck und Verfolgung wurde „unter Aufsicht gestellt und war doch die einzige Freiheit, deren Israel sich bewußt geblieben". In den Selichas mußten zu scharfe Ausdrücke geändert, mitunter ganze Stellen gestrichen werden. Anfangs wurden die Lücken durch Zwischenräume angedeutet, schließlich aber verschwanden auch sie, „es wurden heimliche Hinrichtungen". Die Änderungen durch die Zensur arteten bisweilen zu den lächerlichsten Ausschreitungen aus, über die es schwer ist zu schreiben, ohne satyrisch zu werden. Schließlich änderten die Juden selbst häufig die Texte, um nicht erst dem kirchlichen Argwohn und den Strafen zu verfallen.

Eine andere Fehlerquelle war die Nachlässigkeit und geringe Bildung der Drucker und Setzer, der Gebettext verwilderte infolgedessen gar sehr. Man begreift es kaum, daß die Rabbiner derartige Mißstände einreißen ließen, aber sie hatten selbst für die Sorgfalt des Druckes, für die Korrektheit des Ausdrucks wenig Verständnis, sie hätten wahrscheinlich auch nur wenig ausrichten können. Die Vorbeter und Jugendlehrer, welche das Feld beherrschten, hatten und verbreiteten eine undeutliche und unrichtige Aussprache, ihr böses Beispiel wurde von den Druckern befolgt. Was halfen alle Wehklagen von gelehrten und gewissenhaften Herausgebern des Gebetbuches, wie Schabbatai Sofer aus Lublin (1611), was nützten die kühnen Änderungen von Sprachkennern, wie Salomo Hanau (um 1710)! Die Zeit hörte nicht auf sie, es blieb bei dem alten mißbräuchlichen Verfahren. Das Herkommen heiligte alle Fehler und Übelstände, eine neue Zeit mußte erst kräftig rütteln, ehe eine Besserung eintrat.

Die schlimmste und verhängnisvollste Folge der geschilderten Entwicklung aber war die Anbetung des Buchstaben. Sie ging aus frommer Gesinnung hervor, aus dem Bestreben, alles treu nach Vorschrift zu befolgen, sie war eine Steigerung der alten Krankheit der Minhagim und mußte noch verheerender wirken. Gelehrte, die es nicht verschmähten, sich mit solchen Fragen zu befassen, wußten ja wohl darüber Bescheid, wieviel Wert sie der neuen Autorität beilegen durften, sie waren sich über die vielen Zufälle klar, welche zur Entstehung der gedruckten Gebetordnung beigetragen hatten. Die Mehrzahl der Gelehrten aber nahm das Bestehende als berechtigt hin, und vollends für die große Masse der Unwissenden war das in ihrer

Hand befindliche Gebetbuch bindende Vorschrift, von der abzuweichen ihr Todsünde schien. Warme Teilnahme konnte niemand für einen derartigen Gottesdienst hegen, das Herkommen und die Vorschrift bedeuteten in ihm alles, die persönliche Andacht trat dahinter zurück. Die tötliche Wirkung der Buchstabenverehrung hat dem Gottesdienste in höchstem Maße geschadet, denn der Geist, der ihn hätte beleben können, war ebenfalls äußerst ungesund. Die Versuche, der Buchstabengläubigkeit abzuhelfen, haben bei dem völligen Mangel an allgemeiner Bildung, an Zucht und Ordnung, zu derartigen Ausschreitungen geführt, daß an der Schwelle der Neuzeit die Form des Gottesdienstes völlig unhaltbar geworden war.

§ 44. Der Einfluß der Mystik auf den Gottesdienst.

Literatur: Zunz, Ritus; Ph. Bloch in *MS* XXXVII, 1893, S. 18 ff.; IL, 1905, S. 129 ff.; Schechter, Studies in Judaism, I, S. 1 ff.; II, 148 ff.; 202 ff. *JE* Art. Cabala III, 456 ff.; Chasidism VI, 152 ff.; Prayer X, 166 ff.

1. „Ein Gebet ohne Andacht gleicht einem Körper ohne Seele." Mit diesem Ausspruche ist die Andacht als das Lebenselement des Gebets bezeichnet; wo sie fehlt, verliert es seinen Sinn, wenn es nicht gar zur Gotteslästerung herabsinkt. Die erste Einrichtung eines Gottesdienstes ging aus dem Bedürfnis des Gläubigen, sich zu seinem Schöpfer zu erheben, hervor, auch für jede spätere bewußte Erneuerung und Veränderung des Gottesdienstes ist vornehmlich das Verlangen nach Verstärkung und Vertiefung der Andacht maßgebend. Es ist daher in den Anfängen des Gottesdienstes oder einer bestimmten gottesdienstlichen Form nicht viel von der Innerlichkeit die Rede; das Moralische versteht sich da von selbst. Erst wo das Gebet zur Gewohnheit geworden ist, wo vorgeschriebene Gebete zu festgesetzten Zeiten eingerichtet werden, stellt sich die Möglichkeit der Veräußerlichung ein. Keine religiöse Gemeinschaft kann derartige Veranstaltungen entbehren, eine jede sieht sich daher von Zeit zu Zeit von jener Gefahr bedroht, die das Gebet zur „angelernten Menschensatzung" und zum bloßen Lippenwerke macht. Es war die Aufgabe der religiösen Unterweisung, der Veräußerlichung des Gottesdienstes mit allen Mitteln entgegenzutreten. Neben der reichhaltigen Literatur, die auf die Herstellung der äußeren Ordnung hinarbeitet, gibt es ein nicht minder umfassendes Schrifttum, das sich mit der für den Gottesdienst

erforderlichen Gesinnung und Andacht beschäftigt. Fast stets finden sich beide Forderungen in denselben Schriften nebeneinander, zum größten Teil aber ist die Lehre von der Verinnerlichung des Gottesdienstes gar nicht kodifiziert, nicht zum Gegenstande der Erörterung in den Schulen gemacht, dafür aber in tausend p o p u l ä r e n Büchern betont worden, die in die breitesten Massen eingedrungen und Gemeingut geworden sind. Die Mahnungen der Propheten und Psalmisten gegen jede Veräußerlichung des Gottesdienstes klingen durch das gesamte rabbinische Schrifttum hindurch, die erste Anforderung an den Betenden ist überall die der Andacht כַּוָּנָה. „Andacht ist die vollständige, innerliche Hingabe an die Verehrung Gottes, die Verdrängung aller anderen Gedanken aus Herz und Seele, so daß das gesamte Innenleben in der einen Vorstellung von Gottes Größe und Güte sich konzentriert."

2. Neben der Forderung der Andacht, die selbst für nüchterne und das Intellektuelle nicht ausschließende Religionslehrer eine selbstverständliche ist, gehen jene enthusiastischen Bestrebungen einher, die vermittels des Gottesdienstes eine möglichst hohe Wirkung zu erzielen wünschen. Alle der M y s t i k ergebenen Richtungen betrachten das Gebet als eines der stärksten und wirkungsvollsten Mittel zur Herbeiführung des von ihnen ersehnten Zustandes der unmittelbaren mystischen Vereinigung der menschlichen Seele mit der Gottheit. Es hat in der jüdischen Religion an Strömungen von mehr oder minder deutlich ausgesprochenem mystischen Charakter niemals gefehlt, sie haben auch sämtlich Einfluß auf den Gottesdienst ausgeübt, bald in der Weise, daß sie besondere Vorkehrungen zur Hebung der Andacht veranlaßten, bald und zumeist nach der Richtung hin, daß sie neue Gebete oder gar neue Arten des Gebets ins Leben riefen, die von ihren schwärmerischen Ideen erfüllt waren. Der Erfolg ist den Bestrebungen der Mystiker nicht stets gleich günstig gewesen, es hat Zeiten gegeben, in denen sie bei den offiziellen Kreisen geringe oder gar keine Anerkennung fanden, während sie in anderen Epochen begeisterte Zustimmung erlangten; die Herzen der Massen hingegen, in denen die tiefe natürliche Sehnsucht des Menschen nach dem Göttlichen durch geistige Kultur nicht ausgeglichen ist, haben sie stets im Fluge gewonnen, darum konnte den von ihnen vertretenen Ideen der Zugang zur Synagoge niemals dauernd verwehrt werden.

3. Das älteste Beispiel mystisch gerichteter Frommer in nach-

biblischer Zeit bieten die Essäer und Therapeuten, in denen der Geist inniger Andacht und religiöser Kontemplation mächtig war. Es ist eine in der Wissenschaft häufig vertretene Meinung, daß die Grundformen des jüdischen Gottesdienstes von den Essäern geschaffen worden sind; zuverlässige Nachrichten darüber gibt es nicht, und die Wahrscheinlichkeit spricht dagegen. Nicht zuletzt zeugen die ruhige Heiterkeit, der von jeder Schwärmerei freie Inhalt der jüdischen Gebete gegen einen etwaigen essäischen Ursprung. Nicht alle Frommen sind freilich von jenem Geiste unberührt geblieben, es fehlte auch in den Reihen der Pharisäer und späteren Rabbinen nicht an Betern, die bei jeder Andacht das innere Erleben der Gottheit erstrebten. Zu ihnen gehören jene „Frommen der alten Zeit" (חסידים, ותיקין הראשונים), die das Hervorbrechen der ersten Sonnenstrahlen beobachteten, um sofort das Bekenntnis zum Einig-Einzigen sprechen zu können und die erst eine Stunde in andächtiger Vorbereitung, in frommer Vertiefung zubrachten, bevor sie die Tefilla beteten. Schwärmer und Begeisterte treten vereinzelt durch das ganze Zeitalter des Talmuds auf. Seine Lehrer sind durchaus nicht immer die nüchternen Formalisten, als die man sie kennt, es finden sich unter ihnen zahlreiche Anhänger der Lehre, welche das Gebet von besonderen Vorbereitungen und begleitenden Bewegungen abhängig macht, damit es die Gottesnähe vermittle; sie sorgten dafür, daß die Erörterungen und Vorschriften, welche die äußere Ordnung und Korrektheit des Gottesdienstes zum Ziele haben, nicht das Übergewicht erreichten.

4. Als geschlossener Kreis mit einheitlichen Bestrebungen treten uns die Mystiker erst in der Zeit nach dem Abschlusse des Talmuds entgegen. Als Reaktion gegen die einseitige Beschäftigung mit der Halacha und die Überschätzung der das Herz kalt lassenden Studien entstand die Bewegung der יורדי מרכבה. Das waren Mystiker, welche tagelang fasteten, den Kopf zur Erde hängen ließen und dabei allerlei Hymnen murmelten, um auf diese Weise des Gottes voll zu werden. Sie nannten das „in die Merkaba hinabsteigen"; die Merkaba (מעשה מרכבה) ist schon bei den Mischnalehrern die zusammenfassende Bezeichnung aller esoterischen Betrachtungen. „Die himmlischen Vorgänge, zumal diejenigen, welche sich gleichsam um Gott unmittelbar abspielen, die Gruppierung der Himmelsscharen nach ihren verschiedenen Rangstufen, besonders die mannigfachen Huldigungen, wie sie die Engel dem unsichtbaren Gott darbringen, bilden den

Gegenstand der Merkaba." Die Gedanken und Bestrebungen jener Mystiker sind in der Hechalot-Literatur niedergelegt, in der Beschreibung der sieben himmlischen, von Engeln erfüllten Hallen, die sie in ihrer Verzückung zu sehen und zu durchschreiten glaubten. Den Inhalt des ältesten auf uns gekommenen Hechalot-Werkes, der היכלות רבתי, füllen zum großen Teil Keduschahymnen aus, „eigentümliche Phantasiestücke von längerem oder kürzerem Umfang, welche stets auf das „Dreimal heilig" ausklingen. Die Hymnen entbehren jedes realen Gedankens, sind aber bisweilen von einer glühenden Phantasie durchströmt und werden von einem übersprudelnden Wortschwall getragen." Die Engel, ihr Dienst und ihr Lobgesang vor Gott spielen dabei die Hauptrolle. Zur Bezeichnung Gottes wird ein seltsamer geheimnisvoller Name verwendet. Am Schlusse des Buches folgen Lieder, die für den höchsten Grad der Verzückung bestimmt sind, darunter der Hymnus האדרת והאמונה, der in fast alle Gebetbücher übergegangen und in jener halbklaren Wortfülle gehalten ist, die für die Gebete jener Mystiker charakteristisch ist. Der schwärmerischen Gottesverehrung der Mystiker entspricht die Häufung gleichbedeutender und gleichklingender Worte, die wenig besagen und den Gedankenfortschritt nicht fördern; ihre überschwenglichen Hymnen legen sie am liebsten den Engeln in den Mund, deren sie ganze Scharen neu einführen und auftreten lassen. Sie unterscheiden sich dadurch von der nüchternen Frömmigkeit, die aus Bibel, Talmud und den alten Gebeten bekannt und mehr nach dem Worte der Psalmisten „Dir ist Schweigen Lobgesang" orientiert ist. Bei dem Eifer, den die Mystiker für die Verbreitung ihrer Ideen an den Tag legten, ist es begreiflich, daß sie Einfluß auf die Liturgie gewannen. Selbst in den Stammgebeten sind Stellen zu finden, deren übersprudelnder Reichtum an Worten in keinem Verhältnis zum Inhalt steht, in denen, entgegen der sonst befolgten Gewohnheit, die Engel eine große Rolle spielen. Am deutlichsten wird das bei der Keduscha, dem Lieblingsgebete jener Kreise, zu dessen eifriger Pflege und Bekanntmachung sie glaubten von Gott selbst aufgefordert zu sein, wofür sie hofften dankbare Anerkennung zu erlangen. Die Keduscha im Jozer trägt alle Merkmale ihrer Eigenart und verdankt ihnen ihre Aufnahme in das tägliche Morgengebet (vgl. S. 66 f.); auch die Mannigfaltigkeit der Formeln zur Einleitung und Überleitung der Keduscha-Verse in der Tefilla ist nicht ohne ihre Einwirkung entstanden, insbesondere der

Gedanke der Krone כתר, welche die himmlischen Scharen gleichzeitig mit Israel Gott verleihen, ist ein echt mystischer. Neben der Keduscha gehört das Kaddisch zu den von den Ekstatikern bevorzugten Gebeten; der Hymnus, welcher auf den Kern des Kaddisch, auf die Eulogie יהא שמה רבא folgt, überdies im Gegensatz zum vorhergehenden Teil in hebräischer Sprache gehalten ist und keinen Fortschritt der Gedanken zeigt (יתברך וישתבח S. 94), dürfte gleichen Ursprung haben. Eine ähnliche Fülle von gleichbedeutenden Worten finden wir in Gebeten wie אמת ויציב (S. 22) und ישתבח (S. 86); daß die Zahl der Worte in beiden Fällen gleichgroß ist, muß ebenfalls auffallen. Auch der Piut blieb von der Einwirkung jener Mystiker nicht frei, Kalirs Keduschas mit ihren an die Hechalot erinnernden eingehenden Schilderungen der Engel sind ein klarer Beweis dafür. Vielleicht ist überhaupt das durch die Mystiker wachgerufene Verlangen nach Hymnen für die Ausbreitung des Piut maßgebend gewesen; gewisse häufig wiederkehrende Formeln (wie ובכן נקדישך, ובכן יתנו usw.) machen das sehr wahrscheinlich.

5. Wie lange die Bewegung der יורדי מרכבה im Vordergrunde gestanden hat, ist nicht bekannt, so viel aber steht fest, daß die mystischen Gedanken weite Volkskreise für sich gewonnen und auf viele Jahrhunderte eingewirkt haben. Eine direkte geradlinige Verbindung führt von der Mystik der gaonäischen Zeit zu den ähnlichen Bestrebungen, die in Deutschland von der Mitte des zwölften Jahrhunderts an große Bedeutung gewonnen haben. Die „Geheimnisse der Gebete“ (סידורי התפלה), die damals eine gewaltige Rolle zu spielen begannen, werden auf einen Ahron b. Samuel zurückgeführt; er galt ehedem als eine „Erdichtung der Traditionarier“, heute wissen wir, daß er aus Bagdad stammte und etwa um 850 nach Italien gelangte, das Land seiner ganzen Ausdehnung nach durchstreifte und schließlich ebenso geheimnisvoll verschwand, wie er gekommen war. Sein Lebensbild ist von der Sage derart ausgeschmückt worden, daß wir die wahren Züge nicht mehr zu erkennen vermögen, aber alle Berichte schildern ihn als einen ungewöhnlichen Mann, der vermittels des geheimnisvollen Gottesnamens Wunder ohne Zahl zu wirken vermochte. Man begreift es, daß er als „der Vater aller Mysterien“ verehrt wurde. In den Kreisen der deutschen Mystiker kursierte ein Stammbaum der Lehrer der Mystik, dessen einzelne Namen fraglos unrichtig sind; mit Sicherheit läßt sich nur das eine daraus schließen,

daß die Tradition die Herkunft der Mysterien aus Italien und im letzten Grunde aus Ahrons dortigem Aufenthalte herleitete. Offenbar hatten die Kalonymiden (oben S. 326) bei ihrer Übersiedlung die „Geheimnisse des Gebets" mit sich gebracht und im Schoße der Familie weiter gepflegt, bis sie durch Samuel und Jehuda „die Frommen" eine Macht wurden.

Samuel der Fromme (שמואל החסיד ב״ר קלונימוס הזקן), 1115 in Speier geboren, und sein Sohn Jehuda (יהודה החסיד ב״ר שמואל הקדיש), 1217 in Regensburg gestorben, sind die Begründer der Mystik unter den Juden in Deutschland. Die Bewegung war ebenfalls eine Reaktion gegen das überhandnehmende Talmudstudium, das damals nach der scharfsinnigen Methode der Tosafisten ausgebildet wurde. Nicht daß die beiden Frommen Gegner des Talmuds gewesen wären, sie waren beide anerkannte Lehrer der Halacha, ihr Streben ging nur dahin, die Forderungen des Gemüts zur Geltung, ein tief erfaßtes Ideal der Frömmigkeit und Sittlichkeit zur Verwirklichung zu bringen. Beide gingen ihre eigenen Wege, wichen von der Richtung ihrer Zeit entschieden und bewußt ab. Was uns hier angeht, ist ihre Bewertung des Gebets und des Gottesdienstes. Während für die Talmudisten die Frömmigkeit sich in erster Reihe in der Erforschung des Gesetzes äußern mußte, so daß sie die Zeit für das Gebet nach Möglichkeit abkürzten, betonten die Mystiker, daß das Gebet die höchste Äußerung der Frömmigkeit wäre. Sie beruhigten sich jedoch nicht bei der hergebrachten Art des Gottesdienstes, forderten vielmehr jene enthusiastische Innigkeit der Beziehung zu Gott, die das Gemüt nur in einer von der Welt abgewandten Kontemplation findet. Das echte Gebet ist ein Aufsteigen der Seele zu Gott, es kann daher nur in einem Zustande der Ekstase verrichtet werden. Von dieser Anschauung ausgehend haben die beiden „Frommen" den tieferen Sinn der Gebete, der bis dahin ein geheimgehaltenes Erbgut ihrer Familie gewesen, ihren Zeitgenossen bekannt gegeben. Samuel war beim Tode seines Vaters noch jung, dieser übergab daher die „Anordnung der Gebete und ihren inneren Sinn" (תקון התפלה והסידות) dem Vorbeter Eleasar in Speier, damit er sie seinem Sohne im reiferen Alter mitteilte; Samuel hat dann mit seiner reichen Phantasie und seinem tiefen Gemütsleben die Lehre gepflegt und durch seinen Sohn fortgepflanzt. Worin die Geheimlehren bestanden, kann man aus den Kommentaren zum Gebetbuch ersehen, die beide verfaßt haben, die allerdings durch allerlei spätere Über-

arbeitungen und Zusätze entstellt worden sind, nicht minder aus ihren Äußerungen über Andacht, die sich im Buche der Frommen und in den Schriften ihres Jüngers Eleasar aus Worms finden. Für das Gebet wird die tiefste Innerlichkeit und aufrichtigste Andacht gefordert, das Verhalten im Gotteshause muß der Heiligkeit des Ortes entsprechen, an dem wir den Herrn der ganzen Erde anbeten. Die Zeitgenossen hören bittere Worte und scharfen Tadel, weil sie sich nicht immer eines solchen Verhaltens befleißigen. Man soll nur in derjenigen Sprache beten, die man versteht; das Gebet erfordert Andacht, die ohne Verständnis seines Inhalts nicht möglich ist. Die höchsten sittlichen Anforderungen werden an den Vorbeter gestellt, Sittenreinheit, Demut, Uneigennützigkeit müssen ihn zieren, er muß allgemein beliebt sein und darf mit der Gemeinde nicht in Hader liegen. Er muß sein Gebet verstehen, nicht durch die Schönheit der Stimme glänzen wollen, sondern der Andacht der Gemeinde dienen. Wahrhaftigkeit und Ergriffenheit muß der Grundzug seines Gebetes sein; wer nicht Not leidet, oder wer an Teuerung der Lebensmittel ein Interesse hat, soll nicht den Vorbeter spielen, wenn bei Dürre um Regen gebetet wird; wer nicht zu Tränen gerührt ist, soll nicht Selichas vortragen, in denen der Beter sich als weinend bezeichnet. Der kunstvolle Piut, bei dem die Verfasser auf das Außenwerk, den „unjüdischen" Reim, den Nachdruck legen, wird daher verworfen; die Mystiker sind nicht grundsätzliche Gegner des Piut, aber sie kennen zu viele Dichtungen, die ihr Mißfallen erregen. Sie haben selbst religiöse Gesänge verfaßt, Samuel die Hoschana כהישעת אב המרן צבאות, von der nur zwei Zeilen und die zugehörigen Bibelverse am Ende in den Gebetbüchern verblieben sind; Jehuda werden ebenfalls einige Gebete zugeschrieben, ohne daß sich Sicheres darüber aussagen läßt. Wie alle Mystiker waren sie Freunde von Hymnen, einer der ausführlichsten und zugleich erhabensten im Gebetbuche, der Einheitsgesang (שיר היחוד S. 81), wird dem Vater, der Schluß, das Lied von der Herrlichkeit Gottes (שיר הכבוד), dem Sohne zugeschrieben. Da die Lehre von der Herrlichkeit Gottes (כבוד) den Mittelpunkt der Theosophie Jehudas bildet, ist an der Überlieferung nicht zu zweifeln, zumindest aber muß die Dichtung aus ihrem Jüngerkreise hervorgegangen sein. Andere Hymnen sind wahrscheinlich verloren gegangen, denn das Buch der Frommen spricht ausdrücklich von neu verfaßten Gebeten. Die Hauptsache aber blieb die Erzielung der Andacht beim überlieferten Gebet. Durch

die gesamte Mystik geht ein konservativer Zug, sie will die Tradition nicht beseitigen, sie will sie nur mit jenem Geiste der Frömmigkeit erfüllen, den sie beim Gebet fordert. Die Mittel zur Erhebung der Seele in den ekstatischen Zustand sind Anrufungen von Engeln, mit denen die ganze Welt bevölkert gedacht wird, und mit denen der Fromme in ständigem Verkehr steht, Verwendung geheimnisvoller Gottesnamen, künstlicher Alphabete. Die Buchstaben haben ihre tiefe Bedeutung, in den Gebeten steht keiner zu viel und keiner zu wenig, mit ihrer Zahl und Anordnung ist ein geheimer Sinn verbunden. Die Frommen in Deutschland pflegten daher die Zahl der Worte und Buchstaben in den Benediktionen der Tefilla zu zählen, sie schärften auch ein, daß man nicht ein Zeichen hinwegnehmen oder hinzutun dürfte, da alles in bestimmter Absicht so angeordnet wäre, daß jeder, der an den „hochheiligen" Gebeten Änderungen vornähme, vor Gottes Richterstuhl Rechenschaft darüber ablegen müßte. Was die Meister nur angedeutet, hat ihr Jünger Eleasar b. Jehuda in seinem Werke „Rokeach" den weitesten Kreisen in breitester Ausführlichkeit vorgetragen; durch ihn ist die Mystik der deutschen Juden populär, die Kunst, wie man „die Mauer vor dem geistigen Auge entfernte, um die Gottheit zu schauen", allgemein bekannt geworden. Die Schar der Schwärmer, die Sehnsucht nach Visionen wuchs. Es fehlte auch nicht an nüchtern Denkenden, die das gewaltsame Hervorrufen der Verzückungen tadelten, weil jener Zustand nicht immer erreicht würde und, selbst wenn es geschähe, die Seele nachher wiederum in ihren verwirrten Zustand zurücksänke. Gewiß, es lag in der ganzen Richtung eine krankhafte Überspannung, es fehlte der Zeit an Klarheit und Besonnenheit des Denkens, es mischte sich darum auch allerhand Aberglauben ein, aber das eine ist nicht zu leugnen, daß hier ein weit über das Gewöhnliche hinausgehendes Ideal lauterster und innerlichster Frömmigkeit gelehrt wird. Es hat die deutschen Juden lange Zeit beherrscht und ihren Seelen selbst in den trübseligsten Zeiten eine hohe Schwungkraft verliehen; im Gebet vergaßen sie sich selbst und ihr Unglück, fühlten sie sich ganz eins mit ihrem Vater im Himmel.

6. Andere Wege als die deutsche Mystik ging die in der Provence entstandene und hauptsächlich in Spanien ausgebildete Kabbala; sie war der Rückschlag gegen den Rationalismus der besonders durch die Schriften Maimunis verbreiteten aristotelischen Philosophie, gegen

die Verflüchtigung des Judentums in theoretische Spekulationen. Ihr Interesse war daher zunächst ein theoretisches, die Lehre von der Unvergleichlichkeit Gottes und der Emanation der Sephirot stand im Vordergrunde. Die Maimunisten hatten aber auch durch ihre allegorische Auslegung des jüdischen Zeremonialgesetzes Anstoß gegeben, und es war natürlich, daß die Gegenströmung seine Bedeutung wieder stark betonte. Der Ausübung der Zeremonien wurde eine magische Wirkung zugesprochen, sie trägt zur Erhaltung des Weltalls bei und wendet der Erde den Segen aus der Welt der Sphären zu. Ganz besondere Wichtigkeit erhält das Gebet, man muß es nach seiner tieferen Bedeutung erfassen und sorgfältig nach der Vorschrift verrichten, weil das Gebet die Gnadenfülle herbeizieht, die von Gott ausgeht. Nicht direkt, sondern vermittels der Sphären, der Mensch müßte sich daher genau nach der Tradition richten, denn nur auf diese Weise könnte er in rechter Weise auf die höhere Welt einwirken. Es dauerte nicht lange, bis auch in Spanien die praktische Mystik bekannt und mit der theoretischen verschmolzen wurde, im Buche Sohar, das um 1300 entstand, ist die Vereinigung bereits vollzogen. Nun werden alle Mittel zur Erzielung der Ekstase empfohlen, die wir von den deutschen Mystikern her kennen, Engelanrufungen, Buchstabenverdrehungen, hypnotische Bewegungen, alle Vorkehrungen, die dazu führen, die menschliche Seele in den Himmel zu versetzen und ihr das Schauen der überirdischen Herrlichkeit zu ermöglichen. Selbstverständlich war es wiederum das Gebet, dem unter den Mitteln zur Vereinigung der höheren und niederen Welt die erste Stelle eingeräumt wurde. „Was der zündende Funke für den Brennstoff bedeutet, das leistet das Gebet für die Erhebung des Menschen zur Welt des Lichtes." Die Engel als Leiter der Sphären sind zur Aufnahme des echten Gebets bereit, Sandalfon windet daraus eine Krone für den unendlichen Gott, Metatron veranlaßt seine Belohnung durch Verleihung des himmlischen Segens. Die Anschauung des Sohar von der Bedeutung des Gebets hat die Würdigung des Gottesdienstes außerordentlich gehoben; in einer Zeit, in der die Gebildeten dem überlieferten Gottesdienste gleichgültig, die großen Massen verständnislos gegenüberstanden, hat sie ihm neue Werte beigelegt, eine Art Apotheose geschaffen. Die phantastischen Gedanken des Sohar haben zahllose, vom Leben niedergebeugte Menschen den Qualen des Diesseits entrückt, die Verzückung beim herkömmlichen Gebet, bei der Lektüre der vielen kabbalistischen

Hymnen haben ihnen mitten in der Höllenpein ihres Daseins eine Vorahnung der himmlischen Freuden bereitet. Darüber darf man freilich die schweren Schädigungen nicht vergessen, welche die kabbalistische Theorie der jüdischen Frömmigkeit bereitet hat. Das Gebet wurde durch sie ein Werkzeug zur gewaltsamen Herbeiziehung wunderbarer Wirkungen; die Einführung von Mittlern zwischen Gott und den Menschen bedeutete einen der verhängnisvollsten Rückschritte in der Geschichte der jüdischen Religion, allem Aberglauben wurde durch die neue Lehre Vorschub geleistet.

7. Man versteht es, daß unter dem Einflusse der beiden mystischen Strömungen die Sorgfalt in der Feststellung der Überlieferung des Gebets so sehr zunahm. Wenn wirklich von jedem Worte und jedem Buchstaben, von jeder Bewegung und jeder Wendung so unübersehbare Wirkungen abhingen, so mußte in der genauesten und peinlichsten Weise die korrekte Überlieferung und die rechte Art des Gebets erforscht und gelehrt werden. Daß die Bräuche trotzdem in zahlreichen Punkten voneinander abwichen, hätte in einer Zeit gesunden Denkens und starken Geisteslebens zur Erschütterung jener Lehren führen müssen, solchen Erwägungen aber war jene Epoche des Niederganges weniger zugänglich als je eine. Die Unsicherheit des Lebens, die Ungewißheit, welche Sorgen und Gefahren schon der nächste Tag bringen konnte, machten eine Erhebung des Gemütes, wie sie durch die frommen Übungen der Kabbalisten gegeben waren, sehr erwünscht. Je mehr das geistige Leben zurückging, je befestigter die Stellung des Sohar als eines „heiligen Buches" wurde, desto größeren Einfluß gewannen seine Lehren auf das Leben. Einen besonders günstigen Boden fand er nach der Vertreibung der Juden aus Spanien im Heiligen Lande, in der neugebildeten jüdischen Gemeinde in Safed. Selten hat der Zufall auf engem Raume so viele begeisterte und begabte Anhänger einer Lehre vereinigt, wie damals im kabbalistischen Kreise von Safed. Die ganze Luft war von mystischen Gedanken getränkt, ein großer Kreis bereit, die aus ihnen sich ergebenden praktischen Forderungen zu erfüllen. Es war eine Stadt der „Heiligen und Männer der Tat", geführt von hochangesehenen Talmudisten wie David ibn Simra und Joseph Karo, von beliebten Predigern wie dem „heiligen" Moses Alscheich und Abraham ha Levi Beruchim, von Dichtern und Schwärmern wie Salomo al-Kabbez und Moses Kordovero. Sie alle aber überragte Isaak Lurja, dem eine kurze Lebenszeit von nur

38 Jahren und ein nur zweijähriger Aufenthalt in Safed (1570 bis 1572) eine geradezu göttliche Verehrung einzutragen genügten. Isaak Lurja wurde die Sonne, die alle anderen Sterne von Safed verdunkelte; an seinen Namen knüpft die neue Kabbala an, die überall, wo Juden wohnten, Verbreitung fand; die Anordnungen des heiligen „Ari", das ist der Name Lurjas bei seinen Anhängern, genießen noch heute bei allen Juden, die von den religiösen Bewegungen der Neuzeit unberührt geblieben sind, ein unvergleichliches Ansehen. Isaak Lurja hat auf der Grundlage des Sohar ein neues System begründet, aber das eigentliche Ziel seiner Lehre und des gesamten Kreises von Safed ist ein überaus praktisches, nämlich die Zeit der Erlösung, in der die Weltordnung ihre Vollkommenheit erreicht (עולם התקון), vorzubereiten. Es ist ein hohes sittliches Ziel, das sie anstreben, in Safed hat sich eine Art Orden gebildet, der von seinen Mitgliedern die erhabensten menschlichen, fast übermenschlichen Tugenden fordert, eine reuevolle Stimmung, die den ganzen Menschen ergreift und innerlich verwandelt. Unter den frommen Übungen der Mystiker von Safed spielen wiederum gottesdienstliche Versammlungen und Gebete eine hervorragende Rolle, dort sind neue gottesdienstliche Einrichtungen geschaffen worden, die ihren Weg durch alle Länder machten. Das Gebet ist für Lurja eine der wichtigsten Funktionen des Lebens; vermöge der innigen Gemeinschaft mit Gott wird der Mensch das Behältnis für einen neuen Abglanz des göttlichen Lichtes und eine neue Ausstrahlung seiner Gnade. Jeder Laut im Gebet hat neben der wörtlichen seine tiefe geheimnisvolle Bedeutung; wer das Gebet ohne Andacht spricht oder durch unreine Gedanken entweiht, hält das Eintreffen der Erlösungszeit auf. Darum werden für das Gebet besondere Vorbereitungen angeordnet, כוונה, d. h. Worte zur Konzentration der Gedanken beim Gebet auf einen bestimmten Gottesnamen, und יחודים, d. i. die Art und Weise, den für jede besondere Gelegenheit geeigneten Gottesnamen in der Wortzusammensetzung eines Gebets hervortreten zu lassen und auszusprechen. Den Anhängern des mystischen Kreises von Safed wurde es zur Pflicht gemacht, sich alltäglich mit einem der Genossen zu vereinigen und über die rechte Art der Gottesverehrung auszusprechen. Nicht zufrieden mit den drei täglichen Gebetszeiten, deren regelmäßiger Besuch ihnen ernstlich ans Herz gelegt wurde, führten sie einen neuen Gottesdienst zu Mitternacht ein (חצות); sie erschienen an allen Wochentagen in Trauerkleidung in der Syn-

agoge, setzten sich auf die bloße Erde, stimmten Klagen über die Zerstörung des Tempels und die Zerstreuung Israels an und schlossen mit einem Bekenntnisse ihrer Sünden, deren schwere Last die Erlösung immer wieder hinausschob. Am Vorabend des Sabbats sollte ein jeder über sein Tun während der ganzen Woche Rechenschaft ablegen, dann festlich gekleidet hinausgehen aufs Feld oder in den Hof der Synagoge, dort das Hohelied, verschiedene Psalmen und den Gesang לכה דודי vortragen, um die „Prinzessin Sabbat" würdig zu empfangen (S. 108). Das ganze Leben wurde als ein ständiger Gottesdienst betrachtet, die Lehrer der Kabbala streiften mit ihren Jüngern in der Umgegend umher und sangen Hymnen, Lehrer wurden herumgeschickt, die den Frauen und Kindern Unterricht in den Gebeten und Gesängen erteilten. Am Tage vor dem Neumonde hielten sie ein Fasten mit Gebeten und Selichas wie an jedem biblischen Fasttage und mit Selbstpeinigungen, wie sie sonst nur am Versöhnungstage üblich waren (S. 124). Selbstredend wurden die Fasttage, die an die Zerstörung des Tempels erinnern, mit außergewöhnlicher Last beschwert: am 17. Tammus saß man von Mittag ab in der Synagoge; am 9. Ab verließ man sie gar nicht mehr und brachte die ganze Zeit mit Klagen zu. In den Nächten vor dem siebenten Tage des Pesach, vor dem ersten des Wochenfestes und vor dem Hoschanatage wurde überhaupt nicht geschlafen, sondern die ganze Nacht mit Hymnen oder mit dem Lesen von Stellen aus der Bibel und dem Sohar ausgefüllt. Die 49 Omertage wurden mit den 49 Worten im 67. Psalm in Verbindung gebracht, jedem Tage entspricht ein anderes Wort, das laut hervorgehoben werden muß und dann seine Wirkung ausübt. Der symbolische Leuchter, der aus den Worten des Psalms hergestellt wird, gewinnt eine richtige magische Bedeutung, dient als Amulett, als Mahnung zur Andacht; er wird mit allerhand unverständlichen, abergläubischen Zeichen versehen, in Gebetbüchern und an den Wänden der Synagoge befestigt. In der Nacht zum Versöhnungstage wird ebenfalls nicht geschlafen, sie dient vielmehr nur dem Studium der Vorschriften über den Versöhnungstag, dem Absingen von Hymnen aller Art.

Ein solches Leben mit ständigen Bußübungen, Trauerriten und Sündenbekenntnissen macht einen außerordentlich düsteren Eindruck; das war es indes nicht. Das Streben der Mystiker von Safed ging gerade nach der entgegengesetzten Seite, die Freudigkeit des sich

seinem Gotte nahe fühlenden Menschen lebte in ihnen, besonders die Feiern der Sabbate, Neumonde und Feste waren Zeiten reinsten Frohsinns, gehobenster Stimmung, die gemeinsamen Mahlzeiten, die dabei gesungenen Hymnen erheiterten die Genossen, erweckten in ihnen Verzückungen, als nähmen sie an Paradiesesfreuden teil. Israel Nagara, der begabteste Paitan seines Jahrhunderts, der „selbst die Engel durch seine Lieder anzuziehen wußte", bezauberte die Genossen durch Gesänge, bei deren Klang man sich in den Himmel versetzt glaubte.

Die lurjanische Mystik mit ihren neuen gottesdienstlichen Einrichtungen breitete sich wie eine ansteckende Krankheit rasch und weithin aus, es hat nie wieder eine Bewegung gegeben, die in so kurzer Zeit Gottesdienst und Gebetbuch so nachdrücklich beeinflußte. Chajim Vital Calabrese (gest. um 1620) wurde Lurjas Apostel, durch ihn wurde die neue Lehre bekannt gemacht, ihre Anhänger durchwanderten alle Länder und unterwarfen sich alle Gemeinden. Lurjas mystische Behandlung der Gebete wurde durch den Druck verbreitet, und so lernte man überall die neuen Gebete, die unverständlichen Konzentrationen (כוונות), die Fasten und Bußverordnungen kennen. „Es blieb kein Ritus verschont, wie alle Siddur und Machsor von Tlemsan bis Kaffa beweisen. In unzähligen Jehi Razon, Engelnamen und sefirotischem Bombast ward Aberglauben und Geisterdienst verewigt, die Bedeutung des öffentlichen Gottesdienstes in den Hintergrund gerückt und Amulettenkram in das Gebetbuch und unter das Volk gebracht." Von Palästina verpflanzte sich die lurjanische Schwärmerei zuerst nach Italien, wo Menachem Asarja da Fano ihr Vorschub leistete. Dort feierte man zuerst den kleinen Versöhnungstag, dort bildeten sich Vereine, die Montag und Donnerstag fasteten und beteten, Stätten für die Frühandachten (שומרים לבקר) und die Mitternachtsklagen (חצות). „Es wurden aus den deutschen, spanischen und römischen Gebetsammlungen Stücke ausgewählt, auch neue, zum Teil mit kabbalistischem Inhalte angefertigt und dieser neue Gottesdienst für wichtiger, heilbringender als der öffentliche erklärt". Für alle derartigen Sammlungen wird der Name תקון üblich. Die Texte von Seph., die seit jener Zeit veröffentlicht wurden, sind voll von Angaben nach dem Sinne Isaak Lurjas.

Entscheidend wurde für die Verbreitung der lurjanischen Mystik,

daß sie auch in Polen, wo die größte Zahl Juden wohnte, anerkannt wurde. Die „Geheimnisse des Gebets" waren in Deutschland seit dem 13. Jahrhundert nicht mehr von der Bildfläche verschwunden, bei ihrer Auswanderung nach Polen hatten die Gelehrten sie mit sich geführt, aber sie blieben zunächst eine Art Geheimlehre, deren Inhalt nur besonders auserwählten Jüngern mitgeteilt wurde. Erst um das Jahr 1600, als die Lage der Juden auch in Polen sich zu verschlimmern begann, wurde zu den Trostmitteln gegriffen, welche aus der lurjanischen Kabbala reichlich strömten. Nathan Spira, 1633 in Krakau gestorben, hat ihr durch seine beliebten und weitverbreiteten Predigten מגלה עמיקות viele Getreue gewonnen, den größten Erfolg aber verdankt sie der Werbekraft des R. Jesaia Horwitz, der, von Verehrung für die Meister der Kabbala erfüllt, die größten deutschen Rabbinatssitze ausschlug und nach Palästina pilgerte, wo er 1630 in Safed starb. Er genoß selbst den Ruf eines Heiligen, sein Religionsbuch שני לוחות הברית wurde ausschlaggebend für die allgemeine Anerkennung und Verbreitung der lurjanischen Ideen, für die Aufnahme seiner neuen Gebete in die Ordnung des Gottesdienstes. Zwar erschien das Gebetbuch שער השמים, in dem Horwitz das gesamte kabbalistische Arsenal niederlegte, erst 1717, aber der Boden war für die neue Aussaat vorbereitet, als Nathan Hannover, der Geschichtsschreiber der Kosakenverfolgungen, 1662 sein Gebetbuch שערי ציון veröffentlichte. Das wurden die Hauptquellen, aus denen die neue Offenbarung nach allen Seiten hin sich ergoß; nunmehr wurde kein Gebetbuch ohne jene Beigaben dem Druck übergeben. Die Schwärmerei blieb nicht auf Polen beschränkt, die Flüchtlinge, die nach den Metzeleien von 1648/49 scharenweise durch alle westeuropäischen Gemeinden zogen, führten den Taumelgeist in Deutschland, Holland und England ein. Eine ganze Anzahl Zusätze ist von damals her dem Gebetbuch verblieben; so die Lieder יגדל und אדון עולם am Anfange, die Verse ייחי בנסע, der Hymnus ברוך שמה sowie mehrere Gebete beim Ausheben der Tora, das Sabbatlied לכה דודי, eine Anzahl Engelanrufungen, wie z. B. zwischen den Absätzen des Schofarblasens, der Einheitsgesang und Gabirols Königskrone. Es befinden sich darunter sehr gehaltvolle Stücke; man kann den Kabbalisten nicht abstreiten, daß sie sich darauf verstanden, auszuwählen, was die Herzen erhebt und den Geist der Religiosität weckt, aber es fehlt doch auch nicht an Zeugnissen schlimmsten

Aberglaubens. Vor allem aber bedeuteten jene lurjanischen Besonderheiten, wie die כוונות, תקונים und יחודים, die aus den westeuropäischen Gebetbüchern seit langem wieder verschwunden sind, eine schwere Belastung des religiösen Lebens und einen Hohn auf jeden echten Gottesdienst.

8. Der sabbatianische Taumel kündete den Bankrott der Kabbala an, und die immer schändlicheren Ereignisse, die sich daran anschlossen, wären geeignet gewesen, die Gemüter vollends zu ernüchtern, als die Kabbala im Chassidismus eine Erneuerung erlebte. Auch der Chassidismus war eine Reaktionsbewegung gegen die Übertreibung des Talmudstudiums und die Auswüchse des ritualen Formalismus. Er entstand in den Kreisen der Ungebildeten und Unterdrückten, die in der herrschenden Religionsübung keine Befriedigung fanden, die Gemütswärme suchten statt des starren Formelwesens, Begeisterung statt der nüchternen Haarspalterei. Israel Baal Schem, der Begründer der Sekte (gest. 1761), war kein Gelehrter, sondern ein Naturkind voll glühenden Glaubens, voll verzehrender Sehnsucht nach dem Göttlichen, kein Grübler, sondern ein bis zur Raserei Begeisterter und durch die ihm ständig zuströmenden Offenbarungen Beglückter. Das hat den Chassidismus so populär gemacht, daß er nichts forderte als ein empfängliches Herz, eine Menschenseele, die bereit war, sich zu verlieren, um sich in geläutertem Zustande wiederzugewinnen. Israel Baal Schem erneuerte Lurjas System der Ekstase. Der Kern der Religion war für ihn aufrichtige Liebe zu Gott, vereinigt mit innigem Glauben und unerschütterlichem Vertrauen in die Kraft des Gebets. Im Beten und Hymnensingen konnte er sich nie genug tun. Jedes echte Gebet, so lehrte er, muß auf die himmlische Welt einwirken, es darf nicht an den Bitten und Wünschen der Menschen haften bleiben, sondern muß uns Gott näher bringen; die eigene Individualität muß im Gebet verleugnet werden, die Seele sich losreißen von ihrer irdischen Behausung, einen hohen Flug nehmen über die Welt des Sinnlichen hinaus in das Reich der göttlichen Gnade. Auf das Gebet legten daher die Chassidim das allergrößte Gewicht, mit Aufbietung ihrer gesamten rohen, naturwüchsigen Kraft suchten sie sich in Exaltationen zu versetzen, sie verschmähten auch geistige Getränke nicht als Mittel zur Erreichung eines traumhaften Zustandes. Da ihnen die Ekstase für das Gebet unentbehrlich schien, kümmerten sie sich wenig um die hergebrachten Gebetzeiten und den gemein-

samen Gottesdienst, sie vereinigten sich in besonderen Konventikeln, aber auch dort betete jeder für sich allein, wenn der Augenblick der Verzückung ihm gekommen schien. Sie verwarfen auch das Gebetbuch des polnischen Ritus, führten die Gebete Isaak Lurjas ein (תקון האר״י) und brachen auf diese Weise mit der gottesdienstlichen Überlieferung ihrer Umgebung. Einen Gewinn für das religiöse Leben bedeutete die Bewegung nicht, der Vorzug, der in ihrem Streben nach Innerlichkeit lag, wurde reichlich aufgehoben durch die Verkehrtheit ihrer abergläubischen Vorstellungen und ihres wilden Gebarens. „Es war lustig anzusehen, wie sie oft ihr Beten durch allerhand seltsame Töne und possierliche Bewegungen (die als Drohungen und Scheltworte gegen ihren Gegner, den leidigen Satan, der ihre Andacht zu stören sich bemühe, anzusehen waren) unterbrachen, und wie sie sich dadurch so abarbeiteten, daß sie gemeiniglich bey Endigung des Betens ganz ohnmächtig niederfielen.“

9. Seinen Grundsätzen gemäß bedeutete der Chassidismus eine vollständige Auflehnung gegen den Gottesdienst, eindringlicher konnte seine Unhaltbarkeit nicht dargelegt werden, als wenn weite Kreise nicht aus Unglauben oder Zweifelsucht, sondern aus innerster Sehnsucht nach Frömmigkeit sich von ihm abwandten. Das hätte eine ernste Mahnung zur Revision des Gottesdienstes sein müssen, aber dazu kam es nicht, der Chassidismus verblieb nicht in der Oppositionsstellung seiner Begründer, er suchte einen Ausgleich mit dem Rabbinismus und trug infolgedessen eher zur Verschlechterung als zur Verbesserung des Gottesdienstes bei. Das System der Beharrung und des Buchstabenglaubens, die asketische, weltabgewandte Stimmung, das Streben nach gewaltsamer Herbeiziehung der messianischen Erlösung wurden durch ihn gestärkt, er brachte als neue Störungen den Lärm und die wilden unruhigen Bewegungen mit. So endet die zweite Epoche der Geschichte des Gottesdienstes mit einem Zustande schwerer Entartung. Sie hat mit wenigen Gebeten und mit einer starken Bewegungsfreiheit begonnen, die Bräuche waren der Gemeinde angepaßt, Gebet und Belehrung ihr in ansprechender Weise geboten. Das ist nun alles in sein Gegenteil verkehrt. Die Gebete sind lang, vom ersten bis zum letzten Worte festgelegt, Bräuche, die für andere Zeiten und andere Umgebungen bestimmt waren, werden mit peinlichster Genauigkeit als strenge Vorschriften befolgt; die Belehrung ist fortgefallen, die Schriftvorlesung durch die dabei

eingerissenen Mißbräuche entartet, der Piut, der einst belehren sollte, beherrscht, obwohl nicht mehr verstanden, den Gottesdienst. Die Leitung des Gottesdienstes liegt in der Hand von ungeschulten Vorbetern, die wahl- und geschmacklos die „Gesänge" wählen, mit denen sie ihn in die Länge ziehen. Kein Wunder, wenn in solcher Zeit über Mangel an Andacht und Aufmerksamkeit, über Unordnung und Störung geklagt wird. Der Gottesdienst bedurfte einer gründlichen Erneuerung und Belebung, wenn er sich weiter erhalten sollte. Beides hat ihm die Neuzeit gebracht.

Kap. III. Die Neuzeit.

§ 45. Die ersten Reformen im Gottesdienste.

Literatur: Zunz G. V.², S. 463 ff.; Graetz, Geschichte, XI; Philipson D., The Reform Movement in Judaism; Philippson M., Neueste Geschichte d. jüd. Volkes, Bd. I; Bernfeld S., תולדות הרפורמציון הדתית בישראל; *JE* Art. Prayer-Books X, 174ff.; Reform Judaism das, 347 ff.

1. Die Neuzeit beginnt mit Moses Mendelssohn, dem „Reformator der deutschen Israeliten"; von seinem Auftreten nehmen jene Bestrebungen ihren Ausgang, von denen die innere Geschichte der Juden seit mehr als einem Jahrhundert ausgefüllt ist. Es ist hier nicht der Ort, die Reformbewegung nach allen Seiten ausführlich zu behandeln, nur die Versuche zur Verbesserung des Gottesdienstes sollen zur Darstellung gelangen.

Die Juden erwachten aus einem jahrhundertelangen Traume, die Sehnsucht nach der messianischen Erlösung wich zurück vor dem Wunsche, es sich in der Welt behaglich einzurichten, sie versuchten wieder, sich unter den Menschen zurechtzufinden, sie traten aus ihrer Abgeschiedenheit heraus und wollten sein, wie andere waren. Sie nahmen die Menschenrechte für sich in Anspruch, strebten nach Erleichterung ihrer Stellung im Staate; Verbesserung ihrer bürgerlichen Lage, Erlangung der vollen Gleichberechtigung wurden die Losungsworte, die mehrere Geschlechter hindurch ihr Denken und Tun beherrschten. Mit dem Fortschreiten ihres Unterrichtswesens wuchs ihr Sinn für Zucht und Ordnung, verfeinerte sich das Verständnis für Formenschönheit und Wohlklang. Sie befleißigten sich allgemeiner Bildung, wurden von dem Strome der herrschenden Gedanken mit fortgerissen, das kritische Denken, das ganz Europa ergriff, bemächtigte sich auch ihrer Religion. Fromme Übungen bildeten nicht mehr den einzigen oder vorwiegenden Gegenstand ihres Interesses, der Dogmatismus, der die jüdische Religion das ganze Mittelalter hindurch beherrscht hatte, wurde überwunden, neues, frisches Leben regte sich in der Behandlung aller Fragen.

Von der gewaltigen Veränderung im Leben und Denken der Juden konnte der Gottesdienst nicht unberührt bleiben. Seine Formen entsprachen nicht mehr den Anforderungen der neuen Zeit, Auge und Ohr fühlten sich in gleicher Weise abgestoßen, Verstand und Gemüt blieben unbefriedigt und kalt. Gar viele unter den Gebildeten vermochten hinter dem wenig ansprechenden Äußeren den wertvollen Kern nicht mehr zu erkennen und gingen der Synagoge verloren, auch wenn sie sich nicht von ihrem Bekenntnisse lossagten. Ihnen standen in überwältigender Mehrheit diejenigen gegenüber, denen jede bewußte Änderung als Abfall vom Judentum erschien. Eine geringe Zahl von Einsichtigen forderte Verbesserungen, die das Wesen des Gottesdienstes nicht berührten, wie Vereinfachung der Gebete und Abstellung der eingerissenen Unsitten, ästhetische Formen, ein des Gotteshauses würdiges Verhalten. Doch ehe es dazu kam, trat eine neue Zeit ein, sie brachte neue politische Ideale, bildete einen neuen Menschheitsbegriff; man fragte sich, ob die überlieferten Gebete in ihrem Ausdruck und ihren Gedanken damit stets übereinstimmten, und beantragte, was nicht mehr zeitgemäß schien, zu ändern. Schließlich führte das wissenschaftliche Denken zu einer kritischen Prüfung der gesamten Tradition, es wurde eine völlige Umgestaltung der gottesdienstlichen Einrichtungen gefordert.

Die Reformbewegung hat eine starke Erregung hervorgerufen, der Gegensatz zwischen den Anhängern der Überlieferung und den Freunden der Neuerungen schien mehr als einmal unversöhnlich, er führte zu heftigen Kämpfen und Spaltungen in den Gemeinden. Nicht alle Juden wurden in gleicher Weise von diesen Bestrebungen ergriffen, den „portugiesischen" Gemeinden blieben sie nahezu ganz fern, bei ihnen hatte die Kabbala alles gesunde Leben erstickt, sie haben sich nie wieder zu kraftvoller Geistestätigkeit aufschwingen können, ihr Gottesdienst und ihre Gebetbücher sind von den durch die Mystik hervorgerufenen Zusätzen nicht befreit worden. Auf der großen Masse der Juden in den östlichen Ländern lastete zu schwerer Druck politischer und ökonomischer Art, als daß sie an der neuen vorwärts drängenden Bewegung hätten teilnehmen können. Hunderttausende blieben dem Chassidismus ergeben, weite Kreise verfielen vollständig dem Indifferentismus. Nur im westlichen Europa, wo die Juden auf allen Gebieten einen ungeahnten Aufschwung zu verzeichnen hatten, hat die gottesdienstliche Frage die Gemüter tief bewegt. Deutschland

bildete den Mittelpunkt der Kämpfe; von da verbreiteten sich die Reformbestrebungen später nach England und nach Amerika, um schließlich wieder auf das Land ihres Ursprungs zurückzuwirken.

2. Obwohl eine neue Generation mit besserer Bildung und veredeltem Geschmack herangewachsen war, bestand der Gottesdienst in seiner alten Gestalt fort, das Herkommen mit all seinen häßlichen Auswüchsen herrschte darin unverändert. Für die Dauer war das ein unhaltbarer Zustand, es mußte etwas geschehen, um den veränderten Ansprüchen entgegenzukommen. Die Jünger Mendelssohns, in denen das Verständnis für die hebräische Sprache und Poesie geweckt war, nahmen zunächst an der unschönen und wenig korrekten Art, wie die Gebete zum Vortrag gelangten, Anstoß; ihr an der Philosophie der Aufklärung geschultes Denken konnte sich bei den Ideen der Mystik nicht beruhigen. Ihr erstes Bestreben richtete sich daher auf die Verbreitung sorgfältig hergestellter Ausgaben des Gebetbuchs, auf seine Säuberung von den Entstellungen, die es unter kabbalistischem Einflusse erlitten hatte. Von den Männern, die sich darum besonders verdient gemacht haben, mag es genügen, W o l f H e i d e n h e i m (1757 bis 1832) zu nennen, den man mit Recht als den Mendelssohn des Gebetbuchs bezeichnet hat. Ihm gebührt der Ruhm, eine neue Epoche in der Gebetbuch-Literatur eingeleitet zu haben, seine Ausgaben von Siddur und Machsor zeichnen sich ebensosehr durch ihre Korrektheit wie durch ihre ansprechende Form aus, die beigegebene Übersetzung stand auf der Höhe der Zeit, sein Kommentar wurde bahnbrechend für die Erforschung des Piut. Heidenheim ließ die durch die lurjanische Mystik eingeführten Hinzufügungen zu den Gebeten bis auf ganz geringe Reste weg, seine Texte in Verbindung mit der Übersetzung von Michael S a c h s sind auch für die von der Reformbewegung nicht berührten Kreise die leitenden Gebetbücher geworden. Mit der Lossagung von allem kabbalistischen Beiwerk zu den Gebeten war ein entscheidender Schritt getan, hiermit war eine Trennung von den in der vorangegangenen Epoche allgemein geltenden Anschauungen und Überlieferungen ohne weiteres gegeben. Es war eine jener stillen Umwälzungen, die, ohne viel Aufsehen zu erregen, epochemachende Bedeutung haben. Das von Seligmann B a e r im Anschluß an Heidenheims Methode bearbeitete Gebetbuch stellt, soweit man Korrektheit in der Herstellung des Textes und der Punktation beanspruchen kann, eine gewisse Vollendung dar; andererseits

bedeutet es einen Rückschritt, weil es wiederum viel von den alten, entstellenden Beigaben mitaufgenommen hat und darin einem im Verlaufe des 19. Jahrhunderts eingetretenen romantischen Rückschlage huldigt.

Auch Übersetzungen zu den überlieferten Gebeten wurden allmählich mehr und mehr verbreitet, das Verständnis des Gottesdienstes wurde denen, die des Hebräischen unkundig waren, erschlossen. Unter den portugiesischen und italienischen Juden waren Übersetzungen der Gebete seit vielen Jahrhunderten gebräuchlich und von niemand beanstandet. Im Gebiete des deutsch-polnischen Ritus war seit langer Zeit eine jüdisch-deutsche Übersetzung verbreitet, eine Übertragung in die Landessprache jedoch wurde überall da, wo die polnischen Rabbiner das Übergewicht hatten, verpönt. Als Isaak Pinto in London eine englische Übersetzung der Gebete herausgeben wollte, stieß er auf solchen Widerstand, daß er sein Werk in New-York drucken lassen mußte. Nicht besser erging es der ersten Übertragung in die deutsche Sprache. Im Jahre 1786 veröffentlichte David Friedländer eine Übersetzung der Gebete und der Sprüche der Väter mit erklärenden Anmerkungen, die er noch in hebräischen Lettern erscheinen ließ. Wenn ihn auch nicht, wie einst Mendelssohns Bibelübersetzung, der Bannstrahl traf, so wurde das Werk doch durch den Prediger Eleasar Fleckeles in Prag öffentlich angegriffen. Friedländer sah sich genötigt, es durch ein besonderes „Sendschreiben an die deutschen Juden" zu verteidigen. Nichtsdestoweniger gab Isaak Euchel schon 1788 eine neue Übersetzung in deutschen Lettern heraus, es folgten Übertragungen ins Holländische, Dänische, Ungarische, allmählich in alle Sprachen, die von den Juden gesprochen wurden, ohne daß es notwendig war, große Kämpfe für die Übersetzung zu führen. Bis auf die allerextremsten Kreise der Chassidim, die noch heute den alten Jargon für die einzig berechtigte und erlaubte Sprache der Juden halten, ist niemand mehr gegen den Gebrauch der Landessprache für die Übertragung der Gebete aufgetreten.

3. Das waren wohl Abweichungen vom Herkommen, sie ließen aber den Gottesdienst als solchen unverändert, die vielbeklagten Mißstände, die Länge der Gebete, die Belastung mit unverständlichen Piutim, der störende Lärm, der besonders die Schriftvorlesung begleitete, waren damit nicht beseitigt. In die festgefügte Ordnung der

Synagoge wagte niemand einzugreifen, ehe nicht durch die französische Revolution das Selbstbestimmungsrecht der Völker gegenüber der unumschränkten Herrschaft der Autorität zum Siege geführt worden war. In Amsterdam entstand 1795 ein Verein Felix Libertate; sein Hauptzweck war die Verfechtung der Emanzipation, gleichzeitig aber verlangten seine Mitglieder Reformen im Gottesdienste, Abschaffung der Piutim und Änderung solcher Gebete, die einen politischen oder sozialen Gegensatz zwischen Juden und Nichtjuden zur Voraussetzung hatten. Da die Vorsteher und Rabbiner ihnen Widerstand entgegensetzten, gründeten sie eine eigene Gemeinde Adaß Jeschurun; in zahlreichen Streitschriften, die von beiden Seiten her veröffentlicht wurden, kam die Frage der Berechtigung der geforderten Reformen zur Erörterung. Als dann Napoleon das große Sanhedrin zusammenrief, hofften weite Kreise, daß von dieser Körperschaft eine umfassende gottesdienstliche Reform ausgehen würde. Es blieb jedoch alles beim alten, die einzige Einwirkung auf den Gottesdienst, die jene Versammlung hervorrief, war die Bestimmung der Konsistorialordnung vom Jahre 1807, nach der die Rabbiner die Verpflichtung erhielten, für die Ordnung in der Synagoge zu sorgen und allsabbatlich beim Gottesdienste eine Predigt in der Landessprache zu halten. Das war für alle Länder eine Neuerung, denn wenn auch außerhalb Deutschlands solche Predigten nichts Ungewöhnliches waren, so wurden sie doch nicht regelmäßig gehalten. In Deutschland waren bis dahin rein deutsche Predigten nur ganz vereinzelt und bei besonderen Anlässen geduldet worden; da die Regierung sie nunmehr verordnete, mußten sie widerspruchslos zugelassen werden, aber es fehlte zunächst an geeigneten Rednern, die der Sprache genügend mächtig waren.

Die Forderungen der Konsistorialordnung erhielten ihre Bedeutung, als sie auf das Königreich Westfalen übertragen und durch Israel Jacobsohn streng durchgeführt wurde. Jacobsohn war kein Reformator im eigentlichen Sinne, theologische Kenntnisse und wissenschaftliche Vertiefung gingen ihm ab, hingegen war er ein Mann von praktischem Blick, von rasch entschlossenem, energischem Handeln. Sein Wunsch war es vor allem, den jüdischen Institutionen ein zeitgemäßes ansprechendes Aussehen zu geben, sie in würdiger, auch Andersgläubigen gefälliger Gestalt vorzuführen. Er legte daher den größten Nachdruck auf die Beseitigung aller äußeren Mängel

des Gottesdienstes, auf die Verschönerung seiner Formen. Soweit sein Einfluß reichte, hielt er auf Einführung der deutschen Predigt und geordneten Gesanges. In den Synagogen des Konsistorialbezirks wurden auch die Piutim abgeschafft und einige Gebete, die Klagen über Druck und Verfolgung enthielten und daher mit den politischen Verhältnissen nicht in Einklang standen, geändert. Das alles wurde, wenn auch vielfach mit Widerstreben, hingenommen. Sehr unliebsam wurde es bemerkt, als Jacobsohn beim Gottesdienste in der Schule des Konsistoriums zu Kassel auch deutsche Gebete und Lieder einführte, und vollends erregte er den allgemeinen Unwillen, als er in der von ihm erbauten Synagoge in Seesen sogar eine Orgel spielen ließ. In der Hauptsache bestand die Liturgie aus den alten hebräischen Gebeten in unveränderter Fassung, der deutsche Teil des Gottesdienstes aber erfuhr sehr viel Anfechtung. Berief sich Jacobsohn darauf, daß die Kenntnis des Hebräischen im Abnehmen begriffen war, dann erwiderten die Gegner, daß die Verdrängung des Hebräischen aus dem Gottesdienste eine noch größere Vernachlässigung der Sprache der Väter, die zugleich die Sprache der Heiligen Schrift und das einzige gemeinsame Band aller Glaubensgenossen wäre, zur Folge haben müßte. Bereits damals, in den allerersten Anfängen der Bewegung, wurden dieselben Argumente einander gegenübergestellt, mit denen noch heute nach hundert Jahren der Kampf geführt wird. — In ähnlicher Weise wie in Seesen wurde in Frankfurt a. M. am Philanthropin jeden Sonntag, später auf Veranlassung von Johlsohn, der auch ein Gesangbuch dafür ausarbeitete, am Sabbat eine Andachtsstunde gehalten. Die Form der neuen Gottesdienste und vor allem die deutschen Gesänge waren in vielen Stücken christlichen Vorbildern nachgeahmt, was selbstverständlich starken Anstoß erregte, aber doch nach kurzer Zeit häufig als richtig anerkannt und ohne Widerspruch angenommen wurde. Der Gottesdienst in den jüdischen Lehranstalten hatte die Wirkung, daß er die Zöglinge mit Hilfe der Schuldisziplin an Ordnung und würdevolle Haltung im Gotteshause, an Predigt und Chorgesang gewöhnte. Noch wichtiger war, daß auch die Eltern der Schüler an seinen Einrichtungen Gefallen fanden und an ihm teilnahmen. Auf diese Weise wurden Predigt und Gesang, Ruhe und Andacht in weiten Kreisen ein Herzensbedürfnis, namentlich die regelmäßige deutsche Predigt fand viel Verbreitung und wurde bald nicht mehr als fremdartig betrachtet.

Jacobsohn versuchte auch, die Konfirmation der Knaben und Mädchen zu einer regelmäßigen Einrichtung zu machen; eine solche Verpflichtung auf ein Glaubensbekenntnis hatte in der Vergangenheit keine Wurzel, sie konnte daher auch nicht durchdringen. Ein Bestandteil des Gottesdienstes wurde sie nur in den Reformgemeinden, in Berlin und in Amerika. Die Konfirmation gehörte zum Reformprogramm einiger den Juden wohlgesinnter Regierungen, sie sollte eine Gewähr dafür bieten, daß der jüdischen Jugend ein Religionsunterricht in der Landessprache erteilt worden war. In Dänemark wurde sie durch Gesetz verordnet; in den wenigen Gemeinden dieses Landes regte sich damals ein ziemlich freier Geist, neben der dänischen Predigt fanden auch andere Reformen im Sinne Jacobsohns eifrige Anhänger. In allen Ländern, in denen die Einbürgerung der Juden in Sitte und Sprache eine neue Erscheinung war, wiederholte sich das Streben, der Wandlung auch in der Einrichtung des Gottesdienstes einen mehr oder minder deutlichen Ausdruck zu geben.

4. Bedeutungsvoll wurde, daß Jacobsohn 1815 seinen Wohnsitz nach Berlin verlegte. Hier hatte die Gleichgültigkeit der Gebildeten gegen die überlieferten Institutionen des Judentums einen erschreckenden Umfang angenommen, hier hatten die Jünger Mendelssohns den Lehrgehalt der jüdischen Religion im Sinne der Aufklärung umzugestalten versucht, in der Gemeinde aber war alles unverändert geblieben. Unmittelbar nach Erlaß des Edikts vom 11. März 1812 hatte David Friedländer „Über die durch die neue Organisation der Judenschaften in den preußischen Staaten notwendig gewordene Umbildung ihres Gottesdienstes in den Synagogen" geschrieben und die Unterstützung der Regierung für eine durchdringende Änderung zu erlangen gesucht. Abgesehen von der „Herstellung einer ansprechenden äußeren Form" forderte er die „volle, unverkümmerte Einführung der deutschen Sprache in das Gebet". Noch einschneidender war es, wenn er alle Gebete messianischen Inhalts beseitigt, die Zukunftshoffnungen gestrichen sehen wollte, da sie durch die Gewährung der Emanzipation gegenstandslos geworden wären; er bekannte sich damit zu einem der verhängnisvollsten Irrtümer der jüdischen Aufklärung, die den Messiasgedanken seines idealen Inhalts völlig entkleidete und ihn lediglich auf die Erlangung irdischen Glückes, politischer Gleichberechtigung bezog. Friedländers Schrift erregte begreifliches Aufsehen, außer einer Anzahl Gegen-

schriften hatte sie jedoch keine weiteren Folgen. Als sich nun Jacobsohn in Berlin niederließ, richtete er im eigenen Hause einen Gottesdienst für die Sabbate und Festtage ein, der mit Orgelbegleitung, deutschen Chorgesängen und regelmäßig mit einer Predigt ausgestattet war. Die Gebetordnung war im großen und ganzen die hergebrachte, in den einleitenden Gebeten war manches gekürzt oder ins Deutsche übertragen worden; die wesentlichste Neuerung war die, daß die Tefilla nicht wiederholt wurde und das Musafgebet ganz ausfiel. Die hebräischen Gebete und die Toravorlesung wurden in der für korrekter gehaltenen portugiesischen Aussprache vorgetragen. Jacobsohns Gottesdienst fand unter den zahlreichen Gebildeten der Gemeinde sehr viel Anklang, man mußte bald einen größeren Saal für ihn wählen, aber die neue Einrichtung hatte keinen langen Bestand, schon im Dezember 1815 wurde der Gottesdienst von der Regierung verboten, weil es nach der alten Judenordnung von 1750 nicht gestattet war, außerhalb der Gemeindesynagoge Gebetversammlungen zu halten. So ruhte die Veranstaltung eine Zeitlang. Da aber die einflußreichsten Männer der Gemeinde das größte Interesse daran hatten, den Gottesdienst in der ihnen zusagenden Form fortzusetzen, benutzten sie den notwendig gewordenen Umbau der Synagoge als Anlaß, um den Gottesdienst nach der von Jacobsohn eingeführten Ordnung wieder aufleben zu lassen. Ein Gesangbuch und ein eigenes Gebetbuch für die Sabbate und Festtage wurden für diese Zwecke veröffentlicht. Auch diesmal bezogen sich die Änderungen mehr auf die Form als auf den Inhalt des Gottesdienstes, sie bestanden im wesentlichen in starker Verwendung der deutschen Sprache für die einleitenden Benediktionen und Psalmen und in der Benutzung einiger Lesarten des sepharadischen Ritus; auch das Musafgebet wurde wieder eingeführt. An den Feiertagen blieb ebenfalls der größte Teil des hebräischen Gottesdienstes in der alten Weise bestehen, nur die Piutim waren stark eingeschränkt, am Versöhnungstage jedoch wurden auch sie in nicht unbeträchtlicher Zahl verwendet. Wenngleich die Abweichungen von der hergebrachten Liturgie nicht bedeutend waren, wurden doch die deutsche Predigt, die deutschen Gebete und Gesänge, sowie die Orgelbegleitung von vielen als Gewissenszwang empfunden, sie forderten durch eine Beschwerde bei der Regierung beschleunigte Wiederherstellung der Gemeindesynagoge. Die Anhänger der Neuerungen wiederum wollten den Bau nicht vollenden, ehe nicht eine Einigung

über die Reformen erzielt war, sie wünschten eine Erweiterung der Synagoge und die Einrichtung zweier Gottesdienste nebeneinander; dazu kam es tatsächlich, als die Gegner die unvollendete Synagoge für einen Gottesdienst nach dem Herkommen notdürftig herrichten ließen. Der langwierige Kampf der Parteien und die Untersuchung der Regierung führten schließlich zu dem bedauernswerten Ergebnisse, daß durch Kabinettsorder vom 9. Dezember 1823 jede Änderung im jüdischen Gottesdienste, auch die Predigt und deutsche Gesänge grundsätzlich verboten wurden. Auch in anderen preußischen Gemeinden, wie Breslau und Königsberg, mußten die seit längerer Zeit dort eingeführten Predigten eingestellt werden. Für Jahrzehnte war damit im Gebiet des Königreichs Preußen jeder Fortschritt des Gottesdienstes unmöglich gemacht.

5. Die Notwendigkeit, den Gottesdienst in einer dem modernen Empfinden mehr zusagenden Form zu ändern, wurde zur selben Zeit allenthalben gefühlt. Das größte Aufsehen erregte die Gründung des „Neuen israelitischen Tempelvereins“ in Hamburg. Im Jahre 1817 vereinigte sich dort eine größere Anzahl von Glaubensgenossen in der Absicht, „einen würdigen und geordneten Ritus herzustellen, nach welchem an den Sabbat- und Festtagen, so wie bei anderen feierlichen Gelegenheiten, in einem eigenen zu diesem Behufe eingerichteten Tempel der Gottesdienst gehalten werden soll. Bei diesem Gottesdienst soll namentlich auch eine deutsche Predigt und Choralgesang mit Begleitung der Orgel eingeführt werden“. Hier hatte sich zum ersten Male eine Gemeinde gebildet, die sich die Durchführung eines reformierten Gottesdienstes zur Aufgabe setzte, das Gebetbuch, das zur Eröffnung des Tempels im Herbst 1818 erschien, wich in wesentlichen Punkten von allen bisher bekannten gottesdienstlichen Ordnungen ab.

Der Gottesdienst wurde nur an Sabbaten und Feiertagen gehalten, das Gebetbuch enthielt daher nur die Gebetordnung für diese Tage, später erschien ein Anhang mit den Gebeten für Purim und den 9. Ab. Die äußeren Kennzeichen des Gottesdienstes am Tempel waren Gesang durch einen gemischten Chor, Orgelspiel, die regelmäßige deutsche Predigt und deutsche Lieder, für welche der Prediger Kley ein eigenes Gesangbuch veröffentlichte. Dem Gebetbuche wurde die Überlieferung des portugiesischen Ritus zugrunde gelegt, auch die Aussprache des Hebräischen geschah nach der Weise der

Portugiesen. Für die Auswahl der Gebete war die Unterscheidung zwischen typischen und akzessorischen Gebeten maßgebend; die typischen, „d. h. solche, die allezeit als wesentliche Bestandteile des israelitischen Gottesdienstes galten", wurden „gewissenhaft beibehalten, und nur in den akzessorischen Gebeten bewegte man sich mit Freiheit". Durch die Benutzung der sepharadischen Gebetordnung waren zahlreiche Abweichungen von dem bei der Mehrzahl der Juden Hamburgs üblichen Wortlaut der Gebete bedingt, innerhalb des benutzten Gebetbuchs aber war der Text in fast unveränderter Form beibehalten; die auffallendste Neuerung war, daß auch viele Stammgebete nicht hebräisch, sondern in deutscher Übersetzung aufgenommen waren. Der Gottesdienst am Eingange des Sabbats ließ die den älteren Gebetbüchern unbekannten einleitenden Gebete fort, er begann mit Ps. 92 und brachte das Abendgebet in der überlieferten Form; allerdings waren nur das Schma und die auf die Tefilla folgenden Stücke hebräisch, alle übrigen deutsch. Im Morgengottesdienste des Sabbats waren die einleitenden Benediktionen und Psalmen (§ 11, 12) stark gekürzt und in deutscher Sprache gegeben; das Schma und seine Benediktionen hatten dieselbe Form wie am Abend, die Tefilla wurde in hebräischer Sprache mit Einschaltung der Keduscha sofort laut vorgetragen. Für die Vorlesung der Tora war der dreijährige Zyklus eingeführt, die Vorlesung erfolgte ohne Kantilene in portugiesischer Aussprache, die Haftara fiel aus. Beim Aus- und Einheben der Tora, sowie vor und nach der Predigt wurden deutsche Lieder gesungen. Das Musafgebet wurde ebenfalls sofort laut vorgetragen. An den Festtagen war der Aufbau der Gebete derselbe wie an den Sabbaten. Die Piutim fehlten an den Wallfahrtsfesten, das entsprach der portugiesischen Gebetordnung; an den beiden ernsten Festen hingegen waren sie in sehr großer Zahl beibehalten, sie entstammten sämtlich der Überlieferung der Portugiesen, der Gottesdienst am Versöhnungstage dauerte in herkömmlicher Weise den ganzen Tag. Als später die Gebetordnung für Purim erschien, brachte sie die Neuerung, daß die mittleren Benediktionen der Tefilla durch das zusammenfassende Gebet הבדלנו ersetzt waren.

Die Änderungen im Wortlaute der Gebete waren nicht sehr bedeutend, sie betrafen im großen und ganzen nur Einzelheiten des Stils. Das Ziel der Neuerung war in der Hauptsache eine Verkürzung und Vereinfachung des Gottesdienstes, er sollte ferner mehr als bisher

verständlich werden und zu Herzen sprechen. Von grundsätzlicher Bedeutung waren nur zwei Änderungen. In den Musafgebeten war die Bitte um Wiedererbauung des Tempels und Einrichtung der Opfer durch eine andere ersetzt, in der um gnädige Aufnahme des Gebets als Ersatz für das Opfer gebetet wurde. Ferner war eine Umgestaltung der Bitten um Herbeiführung des messianischen Reiches vorgenommen worden. Der Ausdruck der Zukunftshoffnung wurde nicht aus den Gebeten beseitigt, im großen und ganzen wurde er in der überlieferten Form beibehalten. Überall da, wo von der geschichtlichen Bedeutung des jüdischen Volkes die Rede oder wo eine symbolische, rein religiöse Auffassung des messianischen Ideals möglich war, wurde der Wortlaut unverändert gelassen; wo hingegen die nationale Seite der Zukunftshoffnung hervorgehoben war, wo um die gemeinsame Rückkehr nach dem Heiligen Lande, die Vereinigung aller Juden im Lande der Väter gebetet wurde, erhielten die Sätze einen allgemeineren und symbolischen Inhalt.

Sieht man von der Vermischung deutscher und hebräischer Stücke innerhalb desselben Gebetabschnitts sowie von der Veränderung der Schriftvorlesungen ab, so kann man die Abweichungen des Gebetbuchs vom Herkommen nur als sehr gemäßigt bezeichnen, es war keineswegs revolutionär, es lag den Begründern des Tempels fern, sich von der jüdischen Gesamtheit zu trennen; ihr Bestreben ging dahin, „dem Kultus in dessen ganzem Umfange Würde und Wirksamkeit zu verschaffen", von den religiösen Lehren des Judentums wollten sie sich in keiner Beziehung lossagen. Das Gebetbuch war nicht von Theologen, sondern von gebildeten Laien nach dem Bedürfnisse des Augenblickes verfaßt, sie betrachteten es nicht als endgültiges, abschließendes und unantastbares Werk; wie es im Zeichen der „Fortbildung" entstanden war, sollte es von Zeit zu Zeit einer Prüfung und Verbesserung unterzogen werden können. Das Gebetbuch war kein Meisterwerk, es hatte sich von einer prinzipiellen Stellungnahme ängstlich ferngehalten und, um möglichst viele und verschiedenartige Kreise zu befriedigen, Kompromisse aller Art zugelassen. Abraham Geiger hat es einer unerbittlichen Kritik unterzogen und, weil es „in fast allen Punkten eine klare und zielbewußte Durchführung eines fortgeschrittenen religiösen Prinzips" vermissen ließ, als rückständig verworfen. Von anderen wiederum ist es getadelt worden, weil es ihnen zu radikal geschienen, auf die An-

schauungen der Gemeinde zu wenig Rücksicht genommen und mit raschem Schritte von den herrschenden religiösen Anschauungen sich entfernt hat. Insbesondere die Abweichungen in den messianischen Gebeten wurden vielfach auch von solchen Männern angegriffen, die dem Fortschritte huldigten und dem Gottesdienste des Tempels als Ganzem die Anerkennung nicht versagten. Sie berührten damit die verwundbarste Stelle im Gebetbuche des Tempels. Wohl war, wie wir sahen, die Frage der Verbindlichkeit des Messiasglaubens in seiner bisherigen Gestalt in Fluß geraten, was aber den wirklichen Inhalt der messianischen Idee bildete und im Gebet zum Ausdruck gelangen konnte, dieses Problem war kaum in Angriff genommen und hatte keineswegs bereits eine abschließende Lösung gefunden, so daß daraufhin eine Änderung berechtigt gewesen wäre. Ausschlaggebend waren dabei auch nicht theologische Erwägungen, wie sie später zur Revision des gesamten Messiasbildes geführt haben, sondern übertriebene Besorgnisse wegen der Erlangung der Emanzipation. Die Gegner der Gleichberechtigung der Juden, die um Gründe niemals verlegen waren, benutzten den Hinweis auf die Zukunftshoffnungen, auf den in den Gebeten ausgesprochenen Glauben an die Errichtung eines jüdischen Reiches im Heiligen Lande als willkommene Waffe. Es war eine Verkehrtheit der Reformer damals und noch lange später, daß sie den Messiasglauben in seiner überlieferten Form diesem Einwande zum Opfer zu bringen bereit waren und das alte Judentum gewissermaßen des Mangels an Bodenständigkeit und Vaterlandsliebe bezichtigten. Das politische Vorurteil mußte mit politischen Gründen bekämpft werden; wer die Frage gerecht und ohne Voreingenommenheit prüfte, konnte aus dem Messiasglauben keine stichhaltigen Gründe gegen die Gleichberechtigung der Juden herleiten, wofür der berühmte englische Staatsmann Macaulay in seiner Verteidigungsschrift für die Juden mit unwiderleglichen Gründen den Beweis geführt hat. Die Begründer des Tempels ließen sich nicht nur in diesem einen Punkte von Erwägungen der Zweckmäßigkeit leiten, ihr ganzes Tun war durch äußere Rücksichten bestimmt, es waren Männer des praktischen Lebens, die an den Reformen arbeiteten, nicht Gelehrte oder Geistliche, die danach strebten, einen neuen Religionsbegriff zu entwickeln und in der Ausgestaltung einer Gebetordnung folgerichtig durchzuführen. Nichtsdestoweniger muß ihrem Streben die Anerkennung zuteil werden, daß sie zuerst den Mut fanden, einen Ver-

such zur Erneuerung des Gottesdienstes zu machen. Selbst die Gegner des Tempels konnten ihm das Zugeständnis nicht versagen, daß er „den hoch angesammelten Wulst der Jahrhunderte mit einem Schlage ohne viel Bedenken aus dem Gotteshause entfernt, das heilige Spinngewebe, das niemand anzutasten gewagt hatte, in jugendlichem Ungestüm weggefegt und Sinn für geregeltes Wesen, für anständige Haltung beim Gottesdienst und für Geschmack und Einfachheit geweckt hat".

Hätten die Rabbiner, wie einsichtige Anhänger des Alten befürworteten, sich der neuen Bewegung bemächtigt, hätten sie auf die Reformer einzuwirken und die nach ihrer Meinung begangenen Irrtümer abzustellen versucht, wer weiß, welche Entwicklung das Judentum in Deutschland genommen hätte. Statt dessen aber nahmen die Rabbiner dem neuen Unternehmen gegenüber von vornherein eine entschieden feindliche Stellung ein. Kaum waren die ersten Bogen des neuen Gebetbuches erschienen, als das Rabbinatskollegium in Hamburg durch einen Anschlag in der Synagoge die Gemeindemitglieder vor der Benutzung des Buches warnte. Schon einen Tag später erließ der Rabbiner in Altona eine ähnliche Bekanntmachung. Man braucht nur die Schriftstücke mit ihrem halb hebräischen, halb deutschen Wortlaut zu lesen, um sofort zu begreifen, daß hier zwei Weltanschauungen aufeinanderstießen, zwischen denen eine Verständigung unmöglich war. Der Tempelverein ließ sich durch die Drohungen nicht einschüchtern, er veröffentlichte sein Gebetbuch weiter und wandte es in seinem Gottesdienste, der sich von vornherein eines guten Besuches erfreute, ständig an. Das Rabbinatskollegium holte bei den angesehensten Rabbinern Deutschlands, Österreich-Ungarns und Italiens Gutachten ein, die es in der Sammlung אלה דברי הברית veröffentlichte. Als übereinstimmendes Ergebnis konnte es schon auf dem Titelblatte verkünden, „daß es verboten ist, die in Israel übliche Gebetordnung vom ersten bis zum letzten Worte zu ändern und erst recht etwas davon zu streichen; daß es verboten ist, in einer anderen als der hebräischen Sprache zu beten, und daß jedes Gebetbuch, das nicht den Vorschriften oder dem Brauche entsprechend gedruckt ist, ungültig, daß es somit unstatthaft ist, daraus zu beten; daß es endlich verboten ist, am Sabbat oder den Festtagen in der Synagoge auf irgendeinem Instrumente zu spielen, selbst wenn es durch einen Nichtjuden geschieht". Die Ausführungen der Rabbiner

waren sehr scharf, sie waren gewöhnt, zu befehlen und unbedingten Gehorsam zu finden, es geschah zum erstenmal, daß sie einem größeren zusammengeschlossenen Kreise begegneten, der sich bewußt vom Herkommen und von den rabbinischen Anordnungen entfernte. Sie gingen in ihrer Verketzerung viel zu weit, sie setzten allen Ansprüchen nur das uneingeschränkte Verbot entgegen. Die Rabbiner standen den Neuerungen völlig verständnislos und ratlos gegenüber, obwohl einige aus eigener Erfahrung von Bestrebungen wußten, die sich auf eine Abkehr vom überlieferten Judentum bezogen. Sie kannten die Welt nicht, sie lebten nur in ihren Büchern, sie beherrschten wohl den Talmud und die Dezisoren bis zu ihren letzten Ausläufern aufs gründlichste, aber sie waren in der Dialektik befangen und hafteten durchaus am Buchstaben; in den Geist des biblischen und rabbinischen Judentums vermochten sie sich nicht mehr zu versetzen, von den Einflüssen der Geschichte auf die Entwicklung der Bräuche und Religionsanschauungen hatten sie keine Vorstellung. Sie stellten sich daher übereinstimmend auf den Standpunkt, daß jegliche Neuerung zu verwerfen war, selbst Dinge, die nirgends verboten worden waren, für die sich nur mit Mühe und Not vermittels scharfsinniger Ableitungen und anfechtbarer Schlüsse eine Zurückweisung finden ließ, wollten sie nicht gestatten. Nach ihrer Überzeugung beruhten nicht allein der Wortlaut der Gebete, sondern auch sämtliche gottesdienstlichen Einrichtungen ohne Unterschied auf alter Überlieferung, durfte auch in den Bräuchen nichts geändert werden, da auch sie „hochheilig" waren und „schon die geringste Abweichung in ihnen die Wirkung des Gebets in Frage stellte". Man merkt es den Gutachten an, daß die Verfasser sich von jenen Gesichtspunkten leiten lassen, die durch die Kabbala in die Halacha eingeführt worden waren, sie fürchten, daß die besonderen Bedeutungen und Wirkungen, die jeder Zeremonie und selbst den unscheinbarsten Bräuchen dort zugeschrieben sind, in Frage gestellt werden. Besonders bezeichnend für ihre Ratlosigkeit allen neuen Erscheinungen gegenüber ist ihre Stellung zur Orgelfrage. Im talmudischen Schrifttum ist von ihr nirgends die Rede, aber daß sie nicht statthaft sein könnte, das stand noch vor der Untersuchung fest. Freilich wußten sie nicht recht, ob die Musik überhaupt oder nur das Spielen an den Sabbaten verboten werden sollte, und da letzteres bei Hochzeitsfeiern von einwandfreien Gesetzeslehrern gestattet ist, erwuchs den Gutachtern die schwierige Aufgabe, nachzu-

weisen, daß die Verschönerung des Gottesdienstes keineswegs als so bedeutungsvolle Pflicht gelten könnte wie die eines Familienfestes. Es war die Dialektik, die sich selbst den Todesstoß versetzte. — Erfreulich ist an den Gutachten nur eins, die einmütige entschiedene Erklärung, daß der Messiasglaube und die Zukunftshoffnungen den Juden nicht unfähig machen, die Bürgerpflichten zu erfüllen, daß die Treue gegen den Herrscher und das Vaterland zu den religiösen Vorschriften des Judentums gehören.

Die Schärfe in der abweisenden Stellung der Rabbiner war aber auch darum unberechtigt, weil sie selbst nichts getan hatten, um den Verfall des religiösen Lebens zu verhüten. Es war nunmehr offenkundig, daß fast eine ganze Generation dem Gottesdienst entfremdet worden war, weil sie seinen Inhalt nicht mehr verstand, von seiner Form sich abgestoßen fühlte. Die Rabbiner hatten der Gleichgültigkeit sorglos zugeschaut, und sie ließen sich nun nicht einmal auf die Prüfung der Beweggründe derer ein, welche versuchten, dem Übel zu steuern. Eine Verständigung zwischen den beiden gegenüberstehenden Richtungen war vollständig ausgeschlossen, weil die Vertreter des Herkommens keinerlei Neigung zeigten, sich mit den Zielen und Wünschen der Neuerer vertraut zu machen. Ihre Argumente und Anschauungen wiederum konnten auf die Mitglieder des Tempels keineswegs Eindruck machen. Nicht nur, daß sie einige rabbinische Entscheidungen in Händen hatten, die zugunsten der gleichartigen Bestrebungen in Berlin abgegeben waren und die Neuerungen durchaus billigten, hat auch eines ihrer tätigsten Mitglieder eine scharfe satirische Widerlegung der Gegner veröffentlicht und dem Urteil der Gutachter die widersprechenden Äußerungen der rabbinischen Quellen gegenübergestellt. Aber das war keineswegs ausschlaggebend. Wären der Schulchan Aruch und seine berufensten Ausleger auch sämtlich gegen sie gewesen, so hätte die Tempelgemeinde sich darum von ihren Bestrebungen nicht zurückhalten lassen. Die Zeiten hatten sich eben geändert, das Ansehen des Talmudismus war gestürzt, es wurde nicht mehr nach den formalen Entscheidungen und dialektischen Folgerungen der rabbinischen Urkunden Recht gesprochen; auch Glaubenssätze und religiöse Einrichtungen mußten sich dem Urteilsspruch der Vernunft unterwerfen, sie wurden nicht mehr bloß darum hochgehalten, weil sie von den Vätern überliefert waren, sondern auch auf ihren inneren Wert und ihre Zweckmäßigkeit geprüft. Der alte Gottesdienst

hatte sich überlebt, er war zu einer leeren Form geworden, das Hersagen von unverständlichen Gebeten, der abstoßende Gesang der Vorbeter, das lärmende Treiben in den Synagogen waren nicht mehr zeitgemäß, sie brachten keine Erbauung, befriedigten das Andachtsbedürfnis nicht. Das waren ungewohnte, lange nicht gehörte Forderungen, aber es war auch ein neues Geschlecht mit völlig veränderten Lebensbedingungen, die sie erhob. Als Versündigung gegen den Geist der jüdischen Religion konnte es gewiß nicht gelten, wenn Maßnahmen getroffen wurden, die Gebetordnung zu vereinfachen, Weihe und Feierlichkeit beim Gottesdienste wiederherzustellen. In einem der Gutachten gegen den Tempel wird der „Abfall" der neuen Gemeinde als Strafe dafür erklärt, daß der Gottesdienst in Deutschland an sehr vielen Mißbräuchen krankte, daß die Besucher ihn durch Unterhaltung, mitunter sogar durch Zank und Streit störten. Das war allerdings der Kern des Übels, eindrucksvoller konnten selbst die Fürsprecher der Reform ihr Vorgehen nicht rechtfertigen; die Rabbiner aber in ihrer rührenden Weltfremdheit sahen nicht ein, daß die Mißstände durch das Festhalten an jenen Bräuchen bedingt waren, an denen sie ihrer angeblichen Heiligkeit wegen nicht rühren lassen wollten.

Durch ihren Einspruch begaben sich die Rabbiner völlig jedes Einflusses auf den gebildeten, fortgeschrittenen Teil der Judenheit, das Bestehen und Gedeihen des Tempels haben sie nicht gehindert. Ob die Hamburger sich der vollen Tragweite ihres Vorgehens bewußt waren, ob sie sich als Vertreter eines neuen P r i n z i p s fühlten, läßt sich bezweifeln, der Tempel rechtfertigte in keiner Weise die Hoffnungen und Besorgnisse, die man an seine Entstehung knüpfte. Die revolutionäre Gesinnung, die vielleicht am Anfange in ihm herrschte, war bald verflogen, die Mitglieder liebten ihre Behaglichkeit und Ruhe, sie dachten mehr an ihre Geschäfte als an eine Umgestaltung der Religion, sie waren mit der neuen Einrichtung zufrieden, keineswegs aber von kampflustigem Tatendrang oder opferfreudiger Begeisterung erfüllt. Auch die Prediger des Tempels waren nicht Männer von überragender Bedeutung, sie gingen in den Pflichten für die Gemeinde auf und unter, ihre ganze Tätigkeit erschöpfte sich in Predigt und Unterricht, zu geistigen Führern der Judenheit fühlten sie sich nicht berufen und besaßen sie auch nicht die Fähigkeit. Niederschmetternd war der Eindruck ihrer Persönlichkeiten, den Leopold Zunz in das

vernichtende Urteil zusammenfaßte, daß „an einem ausgestopften Rabbi im zoologischen Museum mehr Judentum zu studieren wäre, als an den lebendigen Tempelpredigern". Daß vom Tempel die Wiedergeburt des Judentums ausgehen könnte, erwartete nach wenigen Jahren niemand mehr, man konnte in ihm nicht mehr sehen als den Versuch, ein Gebäude äußerlich herauszuputzen, an dessen Tragfähigkeit man nicht recht glaubte, für dessen gründliche Ausbesserung man Aufwand und Mühe nicht mehr für lohnend hielt. „Die Hamburger täuschen sich gewaltig, wenn sie ihren Reformationsideen eine universelle Bedeutung beilegen, aber es ist eine Täuschung, die man ihnen lassen kann. Was brauchen sie zu wissen, daß sie selbst im Übergange sind?" So schrieb schon 1824 Moritz Moser, dem nichts ferner lag als blinde Voreingenommenheit gegen die fortschrittliche Bewegung.

Der Tempel mag als eine nicht unwichtige Episode gelten, als „eine neue Epoche in der jüdischen Religionsgeschichte" kann der Historiker sein Entstehen nicht bezeichnen. „Wir haben den Gottesdienst verbessern wollen, und dies ist geschehen, zum Reformator fühle ich mich nicht berufen"; diese Worte des tatkräftigsten und geistvollsten unter den Begründern des Tempels zeigen deutlich die engen Grenzen des Unternehmens, dem entsprachen auch die Wirkungen. Der Tempel hat innerhalb seines kleinen Kreises zur Bekämpfung der Gleichgültigkeit beigetragen, er hat die Teilnehmer an dem neuen Gottesdienste im Glauben befestigt, hat auch in solchen, die der Synagoge fast entfremdet waren, die religiöse Begeisterung aufs neue geweckt und aufrechterhalten. Darüber hinaus waren seine Leistungen und Erfolge gering. Die bedeutsamste Tat des Tempelvereins war 1820 die Einrichtung eines Filialgottesdienstes in Leipzig, wo sich während der Feiertage, die meist mit der Oster- und Herbstmesse zusammenfielen, zahlreiche Kaufleute aus Hamburg aufhielten; Besucher aus allen Ländern, besonders auch aus Polen, Rußland und Ungarn lernten hier die neue Form des Gottesdienstes kennen und vieles daran schätzen. Sie berichteten in der Heimat von dem, was sie gesehen hatten, und so verbreitete sich an zahlreichen Orten Sinn und Verständnis für einen ansprechenden Gottesdienst. Predigt und Chorgesang, Beseitigung der unverständlichsten Stücke des Gebetbuchs und der Piutim, vor allem aber die Herstellung von Ruhe und Ordnung in den Synagogen wurden in vielen Gemeinden als dringendes Bedürfnis empfunden.

In großen Gemeinden, wie in Wien und Prag, wurden eigene Tempel mit Predigtgottesdienst gegründet, in Prag erschien bei der Einweihung des Tempels 1837, trotz Chor und Orgel, das gesamte Rabbinat. In Deutschland erließen die Regierungen einiger kleinerer Staaten Synagogenordnungen, um einen würdigen und angemessenen Gottesdienst zu erzielen, und ließen sie auch gegen den Willen der Gemeinden streng durchführen. Rücksichtslos waren die Eingriffe der Judenordnung in Sachsen-Weimar, die neben der Änderung vieler gottesdienstlicher Bräuche bestimmte, daß bis auf ganz wenige Ausnahmen sämtliche Gebete nur in deutscher Sprache vorgetragen werden durften. Der Landrabbiner Heß war von einem derart fanatischen Hasse gegen das überlieferte Judentum erfüllt, daß er die Regierung zu ihrem Vorgehen ermutigte, obwohl sie gleichzeitig die rechtliche Stellung der Juden verschlechterte, aber die Gemeinden stellten den Reformen so entschiedenen Widerstand entgegen, daß sie erst nach 15 Jahren in Kraft gesetzt werden konnten. Auch in Preußen geriet das Verbot von 1823 (oben S. 402) allmählich in Vergessenheit, die Gemeinden konnten die deutsche Predigt als regelmäßige Institution einführen. So regte sich allenthalben der Wunsch nach Neuerungen, vor allem nach Verkürzung und Verschönerung des Gottesdienstes und nach religiöser Belehrung, hier und da wurde auch wegen Abstellung eines Mißbrauches oder Beseitigung eines Piut gekämpft, im ganzen aber herrschte Ruhe und Erstarrung, die Offenbarungen eines neuen Geistes waren nirgends wahrzunehmen; trotz aller Erneuerungsversuche geschah nichts Durchgreifendes, um den Verfall aufzuhalten.

§ 45. Die Reformbewegung auf ihrem Höhepunkte.

Literatur: Philipson, Philippson, Bernfeld, *JE* das. Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbinerversammlung.

1. Auf die Gründung des Hamburger Tempels folgten trübe Jahre für die deutschen Juden. Ihr messianischer Traum wurde jäh unterbrochen, eine gewaltige Flut von Schmähschriften und die Hep-Hep Bewegung brachten ihnen in Erinnerung, daß das Mittelalter, zumindest für die Juden, noch nicht sein Ende erreicht hatte. Infolge der zunehmenden Reaktion in allen deutschen Staaten rückte die Aussicht auf Erlangung der Gleichberechtigung in weite Ferne. Das Ideal, an dessen Verwirklichung zwei Generationen ihre ganze Kraft

gesetzt hatten, war zerstört, die Hoffnung, die ihnen Mut und Halt gegeben hatte, entschwunden, die Mehrzahl der gebildeten Juden verlor das Vertrauen in die Zukunft ihrer Religion, viele suchten Anschluß bei der herrschenden Kirche, andere lebten in stumpfer Verzweiflung hin, ohne sich um die Glaubensgenossen zu kümmern. Die religiösen Zustände nahmen eine trostlose Gestalt an, das alte Judentum verfiel immer mehr, es fehlte ihm an Führern und an Bekennern, seine Lehrer hatten keinerlei Verständnis für die Sprache und die Bestrebungen ihrer Zeitgenossen, seine Anhänger übten die überlieferten Vorschriften mit strengster Gewissenhaftigkeit aus, aber ohne jede innerliche Anteilnahme, daher auch ohne den Wunsch, sie den Nachkommen zu vererben. Es wuchs ein Geschlecht heran, das „gott- und sittenlos in bloßem Sinnenrausche dahinlebte. Kein Religionsunterricht, keine guten Beispiele, bloß Verspottung alles Guten und vollkommene Ignoranz". Tiefer blickende Geister konnten es sich nicht verhehlen, daß der Mangel an Glaubensinnigkeit und der verständnislose Formendienst notwendig zum Abgrund führen mußten, wenn nicht rechtzeitig eine vollständige Umwandlung des Geistes im Judentum, eine gründliche Reform einträte. Ein solcher Mahnruf waren Samson Raphael Hirschs „Neunzehn Briefe", die vermöge der Wärme der Empfindung und der Tiefe der Auffassung, die aus ihnen sprachen, auf die Zeitgenossen einen überwältigenden Eindruck machten. Sie vertraten eine neue Anschauung von dem Entwicklungsgange und den Aufgaben der jüdischen Religion und entfernten sich gedanklich sehr weit von der herrschenden Lehre. Sobald er aber auf die Gestaltung des Lebens zu sprechen kam, ging Hirsch mit dem Stabilitätsprinzip wesentlich über den Schulchan Aruch hinaus; für seine Lehre „beginnt und schließt das Judentum mit dem Schulchan Aruch und dem Minhagbuche", eine Veränderung des religiösen Lebens konnte sie demnach nicht herbeiführen. Etwa gleichzeitig hatte Abraham Geiger den Begriff einer jüdischen Theologie auf der Grundlage der geschichtlichen Kritik entwickelt. Auch er hatte zur Reform aufgerufen, nicht zu einzelnen Veränderungen und zu kleinen Verbesserungen im Gottesdienste, sondern ebenfalls zu einer völligen Umgestaltung des gesamten religiösen Denkens und Lebens. Die Reform bedeutete ihm „eine umgeänderte, neue Gestalt, ein verjüngtes Leben, vom Geiste getränkte, durchdrungene Formen. Das Schwere wie das Leichte, das Ganze wie das Einzelne soll Sinn und Bedeutung haben.

soll den Geist erheben, das Herz erwärmen, damit es auf die ganze Lebensäußerung Einfluß habe". Allmählich besserten sich die Zeiten, die Gemüter wurden idealen Forderungen wieder mehr zugänglich. Mit den fortschreitenden Erfolgen des Bürgertums nach 1830 gewann auch die Sache der Juden mehr Aussicht, in Gabriel Rießer erstand den Juden ein beherzter Sachwalter von hohem sittlichem Pathos. Ihm gebührt das Verdienst, daß das Selbstbewußtsein der deutschen Juden sich wieder hob, daß die Überzeugungstreue wuchs. Jede Reform auf religiösem Gebiete, die bezweckte, die bürgerliche Emanzipation zu erleichtern, lehnte Rießer mit Entschiedenheit ab; der Eindruck seines Beispiels blieb nicht aus, als die badische und die bayrische Regierung als Vorbedingung für die Gewährung bürgerlicher Rechte gewisse Änderungen im religiösen Leben und in den gottesdienstlichen Bräuchen forderten, wurde ihr Ansinnen entschlossen zurückgewiesen.

2. Wenn auch die Stimmung sich änderte und allenthalben die Vorboten einer neuen Zeit sich bemerkbar machten, so nahm die Bewegung doch vorerst nirgends feste Gestalt an, bis wiederum durch den Hamburger Tempel der Friede unterbrochen wurde. Diesmal jedoch wurde ein Sturm entfesselt, der weithin wütete, die jüdische Gesamtheit ergriff und den Anlaß zu einer grundsätzlichen Reform des Gottesdienstes gab. Die Tempelgemeinde sah sich infolge des Anwachsens ihrer Mitgliederzahl zu einer Erweiterung ihres Gotteshauses genötigt und beschloß, „dem Geist des zeitgemäßen Fortschritts entsprechend" diese Gelegenheit zu einer Revision ihres Gebetbuchs zu benutzen. Zu den Herbstfeiertagen 1841 erschien die neue Ausgabe unter dem doppelten Titel „סדר עבודה, Gebetbuch für die öffentliche und häusliche Andacht der Israeliten, Gebetbuch für die öffentliche und häusliche Andacht, nach dem Gebrauch des neuen Israelitischen Tempels in Hamburg". Die Revision bestand hauptsächlich darin, daß die wenig gehaltvollen deutschen Gebete durch ergreifendere und wirksamere ersetzt wurden; die Piutim, welche sich als viel zu zahlreich und daher unanwendbar erwiesen hatten, wurden weggelassen. Die Stammgebete hingegen wurden erweitert und vervollständigt, manches, was früher ausgefallen war, wurde wiederhergestellt. So erschienen vor allem die Gebete für die Wochentage wieder; die einleitenden Benediktionen waren gekürzt und deutsch, die Psalmen nicht wesentlich gekürzt und hebräisch, das Schma wie

früher (S. 403), von der Tefilla die drei ersten und drei letzten Stücke nebst der Keduscha hebräisch, die übrigen deutsch wiedergegeben, zum Abschluß folgten das Kaddisch und ein deutsches Lied. Die Einschaltungen und Toravorlesungen wurden in alter Weise beibehalten. Große Neuerungen im einzelnen waren nicht vorgenommen worden, es sollte „jede Abweichung, wo es irgend angängig war, vermieden werden, der hebräische Ausdruck wurde mit besonderer Schonung behandelt, jedem, wenn auch besseren neuen Ausdrucke wurde der ältere geweihte vorgezogen". Bei der Tefilla z. B. war in der Übertragung der XIV. und XV. Bitte die nationale Hoffnung entsprechend dem Vorgehen der I. Auflage vergeistigt, in die Eulogie der XVII. war die Lesart der alten Quellen (oben S. 31, 56) eingesetzt. Im ganzen waren die Änderungen gegenüber der früheren Auflage gering und im konservativen Sinne vorgenommen. Niemand kam auf den Gedanken, daß das Erscheinen des Gebetbuchs irgendwelche Erregung verursachen könnte, es wurde auch während sämtlicher Feiertage unbeanstandet benutzt. Kaum aber waren die Feste vorüber, da erschien eine lange Bekanntmachung (מידעה) des „Chacham" Bernays, die an die Entscheidung des Rabbinats vom Jahre 1819 erinnerte und es für verboten erklärte, das vorgeschriebene Gebet aus dem neuen Gebetbuche zu verrichten. In der schroffsten Form wurde von dem neuen Gebetbuche gesprochen, es wurde ihm „willkürliche Verstümmlung, Auslassung, Abweichung und frivole Behandlung unserer religiös verheißenen Zukunft, mutwillige Behandlung des Heiligen, Zerstückelung und Zerstörung fast aller Gebete" zum Vorwurf gemacht. Eine solche Erklärung war von Bernays nicht erwartet worden. Er war kein Rabbiner alten Schlages, er wußte Bescheid in allen Wissenschaften, in Philosophie und Kabbala, er hatte Gedanken über den Entwicklungsgang des Judentums ausgesprochen, die in den Ohren eines alten Rabbis, wenn er fähig war sie zu verstehen, wie strafwürdige Ketzereien klingen mußten. Bei ihm hätte man mehr Besonnenheit und Unbefangenheit voraussetzen dürfen, tatsächlich soll er auch erst durch das Drängen seiner über das Wachstum des Tempels verärgerten Anhänger sich zu jener Erklärung haben verleiten lassen, aber er überschritt doch mit seinen Vorwürfen das Maß des Erlaubten und, was weit schwerer ins Gewicht fällt, die Grenzen der Wahrheit. Es war daher nur begreiflich, daß sein Verhalten in den weitesten Kreisen Tadel fand. Nicht nur, daß die Tempelgemeinde mit einer

geharnischten Erklärung sich gegen die Einmischung verwahrte, auch Theologen, die am Gebetbuche des Tempels viel auszusetzen hatten, erklärten ihre Entrüstung über die von Bernays beliebte Verketzerung einer Gemeinde, für deren religiöses Eigenleben er bis dahin keinerlei Interesse gezeigt hatte. Infolge der Unbesonnenheit der Gegner des Tempels wurde das Erscheinen des neuen Gebetbuchs der Anlaß zu einem erneuten Kampfe, der aber bei dem Ausgangspunkte nicht stehen blieb, sondern zu einer folgenschweren prinzipiellen Entscheidung führte.

3. Die Verhältnisse lagen nicht mehr so wie 1819, wo die ablehnenden Gutachten der Rabbiner fast ohne Widerspruch hingenommen wurden, inzwischen war eine neue Generation mit anderen Anschauungen und Bestrebungen herangewachsen. Der Fortschritt wurde nicht mehr von Männern vertreten, „die der Religion nicht gehörig kundig waren und sich in seichtem Geschwätz der Aufklärerei ergingen". Inzwischen war die Wissenschaft des Judentums entstanden, der Weg zur geschichtlichen Erfassung der Religion gefunden worden. Zunz' „Gottesdienstliche Vorträge" hatten in klassischer Methode mit unwiderleglichen Beweisen die Tatsache der Entwicklung der religiösen Institutionen dargetan, es hatte sich gezeigt, daß der jüdische Gottesdienst keineswegs von Anfang an dieselbe fertige Gestalt und den gleichen Umfang gehabt hatte, sondern daß die Liturgie fortwährenden Veränderungen unterworfen gewesen, daß sie aus kleinen Anfängen hervorgegangen und durch ständige Bereicherungen zu dem geworden war, was den Zeitgenossen von Ewigkeit her unverändert und unveränderlich erschien. Zunz hatte auch zu den Zeitfragen Stellung genommen und das Ergebnis seiner Untersuchungen dahin zusammengefaßt, daß „keiner organisierten jüdischen Behörde und keiner Gemeinde das Recht streitig gemacht werden könnte, neue Gebete einzuführen, sowie solche Zutaten zur Gebetordnung wieder abzuschaffen, welche durch Länge, Unverständlichkeit und anstößigen Inhalt der Erbauung mehr hinderlich als förderlich geworden". Als der wichtigste Teil der Verbesserungen erschien ihm die Notwendigkeit „der Wiederherstellung, die Rückkehr von dem Mißbrauche zu dem Brauch, welches die Rückkehr von der erstarrten zu der lebenskräftigen Form ist". Auf Zunz' Forschungen hatte Geiger die jüdische Theologie aufgebaut; für ihn war die Umgestaltung des Gottesdienstes nicht mehr Selbstzweck, sondern

ein Zweig des großen Reformprogramms, das die Lebensfrage des Judentums bildete. Jetzt konnte man bei äußerlichen Änderungen nicht mehr stehen bleiben, die gesamte Religionsanschauung wurde auf eine neue Grundlage gestellt, es erhob sich die Frage, wie weit die in den Gebeten vertretenen religiösen Anschauungen den geläuterten Vorstellungen entsprachen. Es war ferner eine jüdische Presse entstanden, in der die Streitpunkte eifrig besprochen wurden, es bildete sich eine öffentliche Meinung, die für und wider die vorgeschlagene Reform lebhaft Stellung nahm. Vor allem aber gab es, was für den Gebetbuchstreit in Hamburg von Wichtigkeit war, bereits eine ganze Anzahl Rabbiner mit moderner akademischer Bildung, die von der Notwendigkeit gottesdienstlicher Reformen durchdrungen waren und sie in bescheidenerem oder größerem Umfange in ihren Gemeinden durchgeführt hatten. Diesmal ist es daher die Tempelgemeinde, welche theologische Gutachten über das angefochtene Buch einforderte, um festzustellen, „ob es wirklich den israelitischen Religionslehren zuwider, und daher der Gebrauch desselben beim Gottesdienste nicht zulässig sei". Die Gutachten sind weit davon entfernt, dem Gebetbuche uneingeschränktes Lob zu zollen, die einen nehmen an den Abweichungen vom überlieferten Texte oder an der willkürlichen Verschmelzung verschiedener Texte Anstoß, den anderen gehen die Änderungen nicht weit genug, sie vermissen eine folgerichtige Durchführung des Reformprinzips; alle aber stimmen darin überein, Bernays Haltung mit Entschiedenheit zu verurteilen, sie klagen ihn nicht nur wegen der Mißachtung der Gewissensfreiheit an, sondern sprechen einem Rabbiner, der nichts zur Verbesserung der Mißbräuche des bisherigen Gottesdienstes getan hatte, überhaupt das Recht ab, in der Frage als Richter aufzutreten.

4. Für Hamburg war die Angelegenheit damit erledigt, sie war aber durch den Schriftenkampf und das damit verbundene öffentliche Aufsehen eine Frage der jüdischen Gesamtheit geworden und mußte einer allgemeingültigen Lösung zugeführt werden. Von mehreren Seiten war seit längerer Zeit der Zusammentritt einer Rabbinerversammlung befürwortet worden, der Tempelstreit trug mit dazu bei, ihre Einberufung zu beschleunigen, am 12. Juni 1844 trat die erste in Braunschweig zusammen. Die Rabbinerversammlungen waren als unparteiische Vereinigungen gedacht, in denen alle Richtungen sich zu gemeinsamer Beratung über Mittel und Wege

zur Abstellung der Schäden im zeitgenössischen Judentume vereinigten, sie sollten der Willkür und der Zersplitterung ein Ende machen, eine für die Gesamtheit annehmbare Auskunft aus den tagtäglich sich ergebenden Schwierigkeiten suchen. Derjenige Teil der Rabbiner aber, der alles Heil nur im Festhalten am Herkommen erblickte, hielt sich geflissentlich von den Versammlungen fern und begab sich jedes Einflusses auf die künftige Gestaltung der Verhältnisse der großen Masse der deutschen Juden, es war seine Schuld, wenn die Vertreter einer radikalen Reform das Übergewicht erlangten. Es entsprach ihrer Bedeutung, wenn die gottesdienstlichen Probleme bei den Beratungen über die Neugestaltung des Judentums in die erste Reihe traten. Von den Beschlüssen der ersten Rabbinerversammlung hatte nur einer Beziehung zum Gottesdienst, es wurde die Abschaffung des Kol Nidre empfohlen; es war eine Verkehrtheit, daß es im Zusammenhange mit der Frage des Judeneides geschah, und daß auch hier eine religiöse Tradtition dem politischen Streben zum Opfer fiel. Dem Gottesdienste selbst wurde zunächst nur eine ausführliche Besprechung gewidmet, eine Kommission erhielt den Auftrag, über die folgenden sechs Punkte zu beraten:

1. „Ob und wie weit die hebräische Sprache bei dem Gottesdienste notwendig, und wenn auch nicht notwendig, doch vorerst noch ratsam erscheine?
2. Inwieweit das Dogma des Messias und was mit demselben im Zusammenhang steht, in dem Gebeten berücksichtigt werden müsse?
3. Ob die Wiederholung der 18 Benediktionen notwendig sei und die Musafim beibehalten werden müssen?
4. Auf welche Weise קריאת התורה und ז׳ קרוא (das Vorlesen aus der Tora und das Aufrufen zur Tora) eingerichtet werde?
5. Auf welche Weise תקיעת שופר (das Posaune-Blasen) und נטילת לולב (Palmen-Halten) einzurichten sei?
6. Ob die Orgel beim jüdischen Gottesdienste rätlich und zulässig sei?“

Es war keine geringe Aufgabe, die der Kommission zufiel, die Meinungsverschiedenheiten in der Versammlung hatten bereits ahnen lassen, daß hier der Keim zu schweren Verwicklungen lag.

5. Die Beratung über den Gottesdienst füllte den größten Teil der Sitzungen der zweiten Rabbinerversammlung aus, die in Frank-

furt a. M. vom 15. bis 28. Juli 1845 tagte. Die Komission, welche aus fünf Mitgliedern bestand, legte einen umfassenden Bericht vor, er „verbreitete sich ausführlich über die Grundsätze, welche etwa bei einer Reform des Rituales in Betracht kommen dürften, und gab zugleich eine sehr genau ins einzelne gehende Übersicht der etwa vorzuschlagenden Liturgie für das ganze Jahr". Schon hier begannen die Schwierigkeiten, ein Mitglied der Kommission hatte sich gegen jede in Vorschlag gebrachte Abänderung des öffentlichen Gottesdienstes erklärt, die anderen waren ebenfalls nicht in allen Punkten einig und verwahrten sich ausdrücklich gegen die Verantwortung für den vollen Inhalt des Berichtes. Aus der Mitte der Versammlung wurde getadelt, daß die Kommission selbständig über ihren Auftrag hinausgegangen war und, anstatt sich mit der Beratung der sechs Fragen zu begnügen, ein umfassendes Reformprogramm vorgelegt hatte; es wurde ihr daher aufgegeben, den Bericht in der Weise umzuändern, daß er lediglich die Entscheidung jener Fragen enthielt. Wenn schon bei der Behandlung der rein formalen Außenseite derartige Zwistigkeiten entstanden, so konnte man voraussehen, wie sehr bei der sachlichen Beratung die Meinungen aufeinanderplatzen würden. Der Kommissionsbericht ging von dem Grundgedanken aus, daß eine Reform des Gottesdienstes im bisherigen Sinne nicht genügte, sondern daß „eine neue organische Gestaltung desselben n o t täte", die „Gebrechen des Gottesdienstes" werden als „die wichtigsten Ursachen des Mangels an Teilnahme am religiösen Leben" hingestellt, durch ihre Abstellung sollen die Synagogen wieder zu ihrer Würde erhoben, die Gemüter ihnen zugewendet werden.

Die Debatte gestaltete sich sehr heftig und unerquicklich, die Meinungen waren noch so wenig geklärt wie das Jahr vorher in Braunschweig, die kurze Zwischenzeit reichte tatsächlich nicht hin, um eine Frage von solchem Umfange und solcher Tragweite nach allen Seiten durchzuarbeiten. Für die Gestaltung des Gottesdienstes mußte die Gesamtauffassung der Grundfragen der Religion maßgebend sein, dazu aber war die jüdische Theologie eine noch zu junge Wissenschaft, um für so zahlreiche wichtige Probleme fertige Antworten liefern zu können. Bei allen folgenden Abstimmungen machten sich die Folgen des Fehlens eines leitenden Prinzips unangenehm fühlbar, die Mehrheit der Versammlung aber hielt es für wichtiger, Beschlüsse zu fassen, als sich bei der Entscheidung von Grundsätzen aufzuhalten. Die

erste Frage mußte mehrfach geteilt werden, da sich sonst ein Beschluß überhaupt nicht herbeiführen ließ. Die Kommission hatte die objektive Notwendigkeit des Gebets in hebräischer Sprache verneint, sie aber lediglich vom Standpunkte des Talmuds und seiner Kodifikatoren erwogen; darin fand sie keinen Widerspruch. Es fragte sich jedoch, ob nicht aus anderen als den formal gesetzlichen, ob nicht aus religiösen und historischen Gründen eine objektive Notwendigkeit zur Beibehaltung der hebräischen Sprache für die wichtigsten Gebete anerkannt werden mußte. Hier schieden sich die Geister, nur 13 Stimmen erklärten sich dafür, drei waren unschlüssig, die Mehrheit von 15 Stimmen stellte sich auf den Standpunkt, daß es das Ziel bleiben müßte, vollständig in der Muttersprache zu beten, daß es aber zurzeit noch ratsam wäre, auch hebräische Gebete beizubehalten. Die Abstimmung brachte den ersten Zwiespalt in die Versammlung, Frankel sah sich veranlaßt, sich von ihr loszusagen und in der Lösung der Reformfrage seine eigenen Wege zu gehen.

Völlige Uneinigkeit ergab sich, sobald man zur Beratung der Einzelheiten schritt. Es lag nicht in der Absicht der Versammlung, eine neue Liturgie zu schaffen, sondern aus der überlieferten beizubehalten, was möglich war; über das Maß des Möglichen aber gingen die Meinungen sehr auseinander. Die Kommission legte den vollständigen Entwurf eines Gebetbuchs vor, jedoch war kaum einer der Versammelten geneigt, ihn unverändert zu übernehmen. Die Kommission hatte die hebräischen Gebete auf ein sehr geringes Maß beschränkt, sie schlug vor, nur den ersten Abschnitt des Schma, die ersten und letzten Benediktionen der Tefilla hebräisch zu sprechen; das wurde als ein guter Rat hingenommen, aber fast übereinstimmend als zu wenig erklärt. Die Messiasfrage barg schwierige, bisher ungeklärte theologische Probleme in sich, Einigkeit herrschte nur über den einen Punkt, „daß die Bitten um unsre Zurückführung in das Land unsrer Väter und Herstellung eines jüdischen Staates aus unsern Gebeten ausgeschieden werden“ sollten. Im übrigen waren die Anschauungen über den Ursprung und Inhalt der Messiasidee sehr verschieden, man mußte sich daher mit der allgemeinen Entschließung begnügen, daß „die Messiasidee in den Gebeten hohe Berücksichtigung verdiente“. Einen Fortschritt über die Lehre der alten Reformer bedeutete es, wenn ausdrücklich dagegen Verwahrung eingelegt wurde, daß der Messiasglaube in seiner alten Fassung gegen die Vaterlands-

liebe verstieße. Für den Geist, der die Versammlung erfüllte, ist es bezeichnend, daß mehrere Redner das messianische Zeitalter der allgemeinen Menschenliebe als bereits gekommen und begonnen erklärten: eine glückliche Zeit, in der auf einen unmittelbar bevorstehenden Sieg des Rechtes, der Wahrheit und der Menschlichkeit mit Sicherheit gebaut werden konnte! Ohne Widerspruch wurde der Vorschlag angenommen, die Wiederholung der Tefilla abzuschaffen, an Wochentagen sollte nach dem Wunsche der Mehrheit nur der Anfang und das Ende, an Sabbaten und Festen alles sofort vom Vorbeter laut vorgetragen werden. Die Kommission hatte in ihrer Mehrheit das Musafgebet für unstatthaft erklärt, die Versammlung war zwar entschieden gegen die Beibehaltung der Bitte um Wiederherstellung der Opfer, aber ebenso ungeteilt gegen die Beseitigung des ganzen Musafgebets; eine Mehrheit wünschte sogar die Aufnahme einer Erinnerung an das einstige Opfer, selbst die Beibehaltung der Opferverse, „wenn der Text hebräisch bleibt", ein mit der sonstigen Stellung zur hebräischen Sprache schwer vereinbarer Zusatz. Die Toravorlesung sollte in hebräischer Sprache beibehalten, jedoch verkürzt und derart eingerichtet werden, daß sie keine Störung der Ordnung veranlaßte. Die Kommission hatte Einführung des dreijährigen Zyklus vorgeschlagen, was mit großer Mehrheit angenommen wurde; auch das Torafest sollte nur alle drei Jahre gefeiert werden. Die Vorlesung sollte ohne Kantilene stattfinden, der vorgelesene Abschnitt nachher in der Muttersprache wiedergegeben werden; über die Art dieses „modernen Targums" gingen die Meinungen sehr auseinander. Neben der Tora sollten nicht nur Propheten, sondern auch Hagiographen zur Verlesung kommen, jedoch nur in deutscher Sprache und, nach dem Wunsche der Mehrheit, im Vormittagsgottesdienst. Das Buch Esther sollte nur einmal verlesen werden. Im Gegensatz zur Kommission wünschte eine große Mehrheit das Beibehalten des Aufrufens, jedoch die Abschaffung des Toraabschnittes für den Maftir. Die Frage des Schofar und des Feststraußes wurde vertagt. Endlich wurde einstimmig beschlossen, daß die Orgel in der Synagoge nicht nur zulässig ist, sondern auch am Sabbat von einem Israeliten gespielt werden soll und kann. Eine Kommission wurde mit der Bearbeitung eines Gebetbuches auf Grund der gefaßten Beschlüsse betraut, die Wahl verriet wiederum die große Uneinigkeit der Versammlung, die sich bei den Beratungen der Kommission in

erschreckender Weise wiederholte; zur Ausführung des Auftrags ist es nie gekommen, weil die Rabbinerversammlung nur noch einmal zusammentrat. In Breslau (13. bis 24. Juli 1846) stand die Sabbatfrage im Vordergrunde, der Gottesdienst wurde hierbei nur insofern berührt, als ein Vorschlag auftauchte, Sonntagsgottesdienste einzuführen, der jedoch nicht die Mehrheit fand. Es wurde dort ferner beschlossen, daß die zweiten Feiertage abgeschafft werden konnten, und daß das Schofarblasen am Neujahrstage, der Feststrauß am Hüttenfeste auch am Sabbat nicht ausfallen sollten.

Die Beschlüsse der Rabbinerversammlungen hatten ein ähnliches Schicksal wie das Gebetbuch des Tempels; sie wollten allen Genüge tun und befriedigten niemand. Den Positiven hatten sie zu wenig, den Radikalen zu viel von der alten Liturgie stehen lassen; diejenigen, die mit dem herkömmlichen Gottesdienste vertraut waren, verwarfen die Vorschläge, weil sie ihnen zu weit, die anderen, weil sie ihnen nicht weit genug gingen. Die von den Wortführern der Rabbinerversammlungen vertretenen Theorien erweckten in den Vertretern der radikalen Reform die Hoffnung auf eine völlige Lossagung vom rabbinischen Judentume, eine Hoffnung, der die Erfüllung nicht folgte, die erwartete Verständigung zwischen den versammelten Rabbinern und den Reformfreunden blieb aus. Die erste Absage an die Rabbinerversammlung war das Verfahren bei der Einrichtung eines Gottesdienstes für die Herbstfeiertage 1845 durch die „Genossenschaft für Reform im Judentume" in Berlin.

6. Die Geschichte der Entstehung jener Genossenschaft, die später den Namen J ü d i s c h e R e f o r m g e m e i n d e angenommen hat, ist bekannt. In erster Linie war es die Unzufriedenheit mit den Gemeindeverhältnissen in Berlin und der Wunsch nach religiöser Erneuerung, die zu ihrer Gründung führten. „Die religiösen Zustände der Berliner Gemeinde waren in vielen Beziehungen verrottet zu nennen. Während die halsstarrige, streng konservative Partei auch den unschuldigsten Neuerungen, welche man, um wenigstens dem ästhetischen Bedürfnisse und dem gesunden Menschenverstande einen kärglichen Zoll zu entrichten, einzuführen versuchte, den hartnäckigsten Widerstand entgegensetzte, fanden auf der andern Seite, alle dem Geiste und Wesen des Judentums treugebliebenen, die sich nach einer innerlichen Regeneration seiner ewigen Ideen und einer Verschmelzung derselben mit dem höheren Religionsbewußtsein der Gegenwart

sehnten, in der Richtung einer durchaus äußerlichen Restauration der Zeremonialinstitute, sei es auch in einem modernen Gewande, keinerlei tiefere Befriedigung." Die Lage der Gemeinde war recht traurig, Beobachter aus den verschiedensten religiösen Lagern klagen übereinstimmend über den zunehmenden Verfall und die wachsende Entfremdung weiter Kreise. Sachs vermochte infolge seiner unerbittlichen konservativen Strenge auf jene, die dem religiösen Leben fern standen, nicht die starke Wirkung auszuüben, zu der sein Predigertalent und seine klassische Persönlichkeit ihn befähigt hätten. Die unbefriedigte Sehnsucht nach einer ansprechenden Form der religiösen Übung suchte Erfüllung in jener radikalen Lösung, mit welcher die Genossenschaft für Reform ins Leben trat. Es war ein tiefernstes religiöses Streben, das die Gründer der Genossenschaft erfüllte. „Wir wollen: Glaube; wir wollen: positive Religion; wir wollen: Judentum. Wir halten fest an dem Geist der Heiligen Schrift, die wir als ein Zeugnis göttlicher Offenbarung anerkennen, von welcher der Geist unserer Väter erleuchtet wurde. Wir halten fest an allem, was zu einer wahrhaften, im Geiste unserer Religion wurzelnden Gottesverehrung gehört. Wir halten fest an der Überzeugung, daß die Gotteslehre des Judentums die ewig wahre sei, und an der Verheißung, daß diese Gotteserkenntnis dereinst zum Eigentum der gesamten Menschheit werden wird". Dieses umfassende Bekenntnis verlor viel von seinem Werte durch die Grundsätze, nach denen es ausgelegt wurde. Deren erster war das uneingeschränkte Selbstbestimmungsrecht; der angestrebte „Ausgleich zwischen Leben und Lehre" wurde auf einer sehr unbilligen Grundlage vollzogen, nur das Leben mit allen seinen Irrtümern und Verkehrtheiten blieb maßgebend, die religiösen Formen mußten den Gewohnheiten einer dem geschichtlichen Judentum entfremdeten Gemeinde weichen. Es war eine Fortsetzung dieses Irrtums, wenn die Gemeinde von den politischen Verhältnissen Deutschlands ihren Ausgang nahm, sich auf die deutschen Glaubensgenossen beschränken wollte; der Gegensatz von religiöser und vaterländischer Gesinnung hatte keine innere Berechtigung, eine wirklich religiöse Reform mußte für alle Juden anwendbar sein. Und endlich war es eine Verkennung der Wirklichkeit, wenn die Gemeinde die Erfüllung des messianischen Berufes des Judentums für sich allein in Anspruch nahm; dieses Streben verfolgte die gesamte Judenheit, freilich auf dem Boden des geschichtlichen Judentums, nicht auf dem des freien

Menschentums, wie die Wortführer der Genossenschaft verkündeten.

Kurz nach Begründung der Genossenschaft wurde der Beschluß gefaßt, „zur Befriedigung des in derselben sich kundgebenden religiösen Bedürfnisses einen provisorischen Gottesdienst zunächst für die bevorstehenden großen Feste einzurichten." Der Gottesdienst war von dem herkömmlichen grundsätzlich verschieden. Männer und Frauen saßen in demselben Raume, die einen auf der rechten, die anderen auf der linken Seite. Die Männer erschienen ohne Kopfbedeckung und durften keinen Tallis tragen. Der Gottesdienst wurde vollständig in deutscher Sprache gehalten, nur ganz wenige Bibelstellen wie das Schma, die Keduscha, der Priestersegen wurden hebräisch und deutsch vorgetragen, die Gebete von Chorgesang und Instrumentalmusik begleitet. Jedes Vorrecht der Ahroniden fiel nach den Grundsätzen der Gemeinde weg, der Priestersegen wurde vom Prediger gesprochen und vom Chor wiederholt. Es war ferner beschlossen worden, am Neujahr das Schofarblasen zu unterlassen, am Versöhnungstage den Gottesdienst durch eine mehrstündige Pause zu unterbrechen.

Die Gebete mußten für diesen in seiner Art neuen Gottesdienst eigens bearbeitet werden. Es wurden die wesentlichsten älteren Gebete aufgenommen und neue eingereiht, „die besonders die geschichtlichen Erinnerungen und die tieferen Festgedanken im gehobenen Tone der älteren Gebetstücke vor die Seele des Betenden führten". Die vorherrschenden Gedanken der Gebete waren diejenigen, welche im Programm der Gemeinde an erster Stelle standen, nämlich der Gedanke der opfermutigen Hingebung und des Priestertums Israels, sowie die Mission, die es unter den Völkern zu erfüllen hatte. Gerade am Neujahrstage, an dem die messianische Idee in den überlieferten Gebeten im Mittelpunkte steht, war die Durchführung dieser Gedanken nicht allzu schwierig. Da ferner festgesetzt war, daß der Gottesdienst nicht von allzu langer Dauer sein sollte, da überdies zu jedem Gottesdienste eine Schriftvorlesung in hebräischer und deutscher Sprache und eine Predigt gehörten, mußten die Gebete auf ein geringes Maß verkürzt werden. Die Gebete für den Neujahrsabend hielten sich ziemlich in dem Umfange der alten Gebetordnung. Am Vormittag wurde nur ein Gebet gesprochen, es entsprach dem Schacharis; um die beibehaltenen hebräischen Stellen, Schma und Keduscha, gruppierten sich Gebete, die dem herkömmlichen Jozer und der Te-

filla entlehnt waren. Da Musaf wegfiel, wurde ein Teil seines Inhalts ebenfalls übernommen; dazu kamen lange Auseinandersetzungen und Reflexionen im Sinne der Grundgedanken der Gemeinde. Die Gebete wurden vom Vorbeter „in streng oratorischer Form, ohne alle Melodie" vorgetragen, ab und zu durch ein stilles Gebet der Gemeinde oder durch Chorgesang unterbrochen. Der Eindruck der Gottesdienste war ein tiefer; 600 Teilnehmer fanden sich zu ihnen ein und waren alle von Begeisterung ob der seit langem fehlenden Erbauung erfüllt. Die Wirkung für die Gemeinde war außerordentlich günstig, sie zählte damals in Berlin 327 und auswärts 426 Mitglieder, eine Ausbreitung, die sie nie wieder erreicht hat.

Die bedeutsamste Folge aber war, daß die Mitglieder eine Wiederholung des Gottesdienstes wünschten und vorschlugen, ihn zu einer ständigen Institution auszugestalten. Am 2. April 1846 bezog die Gemeinde ein eigenes Gotteshaus, nach langen Kämpfen wurde beschlossen, den Gottesdienst zweimal wöchentlich, am Sabbat und am Sonntag, zu halten; die maßgebenden Mitglieder erklärten sich für den Sabbatgottesdienst und stimmten entschieden gegen eine Verlegung des Sabbats auf den Sonntag, es wurde schließlich eine Einigung dahin erzielt, daß der Gottesdienst an beiden Tagen als durchaus gleichberechtigt bestehen, daß beide nicht als festtägliche behandelt werden sollten. Schon 1849 ging der Sabbatgottesdienst wegen mangelnder Beteiligung ein. Der Gedanke, daß der Sonntag der eigentliche Ruhetag der Gemeinde wäre, gewann immer mehr an Boden, der Gottesdienst am Sonntag erhielt einen ausgesprochenen festtäglichen Charakter. Von den Festen wurden außer am Neujahr immer nur die ersten Tage, am Pesach auch der siebente und am Hüttenfest der achte Tag im Gottesdienste gefeiert, andere Erinnerungstage des jüdischen Jahres wurden nicht beachtet; hingegen wurde die Konfirmation als ein feierlicher, gottesdienstlicher Akt eingeführt. Das Gebetbuch wurde bei dem Fortschritt des Gottesdienstes nach Bedarf hergestellt und meistens mit einer gewissen Eile bearbeitet. Als Holdheim 1847 als Prediger in die Gemeinde eintrat und ihren Lehrinhalt theologisch bearbeitete, erkannte er sofort die Notwendigkeit, das Gebetbuch einer neuen Bearbeitung zu unterziehen, aber erst 1856 wurde eine gründliche Revision vorgenommen. Selbst Holdheim hatte auszusetzen, daß die Gemeinde anfangs revolutionär und zu negierend vorging. Er vermißte die Berücksichtigung der

historischen Momente, deren Fehlen dem Gottesdienste einen nur „halbjüdischen" Charakter gab, er erkannte endlich, daß „in den neu eingeführten Gebeten weniger große Geistesschöpfungen, als moderne Phrasen" vorlagen. Im Interesse des historischen Judentums, um die Berührungspunkte mit der Geschichte und der Gesamtheit der Gemeinde mehr hervortreten zu lassen, forderte er eine Umarbeitung des Gebetbuchs; in den Gebeten sollten biblischer Geist und biblische Form herrschen, sollten auch die treibenden Ideen der Reform zu deutlichem Ausdruck gelangen. Der Gottesdienst bestand nach Holdheims Umarbeitung jedesmal aus drei Teilen, er begann mit einem Choral, es folgten die eigentlichen Gebete und zuletzt nach der Vorlesung aus der Tora und der Predigt ein Schlußgesang. Die Gebete waren in verschiedenen Fassungen geboten, neun Zyklen wurden ausgearbeitet, die einander ablösen sollten, „wodurch ein indirektes Zugeständnis gegeben schien, daß die Gebete in der Landessprache mit der Zeit ermüdend wirken müssen". Der Aufbau der Gebete blieb der in den Anfängen der Gemeinde festgestellte, auch die äußere Form und Anordnung des Gottesdienstes blieb unverändert. Das Gebetbuch ist auch später vielfach Verbesserungen in kleinerem oder geringerem Umfange unterworfen worden, die das Wesen des Gottesdienstes nicht berührten.

Eine grundsätzliche Umgestaltung erhielt das Gebetbuch 1885, vor allem aber bei der Neubearbeitung, die gelegentlich des fünfzigjährigen Bestehens der Gemeinde durch M. L e v i n vorgenommen wurde. Die Choräle fielen vollständig fort, sie wurden durch biblische Psalmen ersetzt. Auch die Gebete wurden einheitlich gestaltet, für jeden Sonntag derselbe Text festgesetzt. Die Gebetordnung wurde grundsätzlich an das a l t e G e b e t b u c h wieder angeschlossen; die leitenden Ideen der Gemeinde behaupteten ihre alte Stellung weiter, aber der Aufbau der Gebete folgte der traditionellen Form, die alte Fassung der Benediktionen ist in ihrer Schlichtheit wieder aufgenommen. Das auf die ersten beiden Sätze verkürzte Schma ist wie seit der ältesten Zeit wieder von seinen Benediktionen eingefaßt, die Tefilla erscheint wieder in Gestalt eines Sieben-Gebets, die Keduschaverse bringt sie in hebräischer Sprache. Auch für das Ausheben und Einheben der Tora sind an Stelle der früheren Choräle Bibelstellen gesetzt, das Gebet schließt mit einer verkürzten Fassung von Olenu und dem hebräischen Priestersegen. Auch darin ist eine grundsätzliche Abweichung von

der älteren Auffassung eingetreten, daß der Gottesdienst am Sonntag nicht mehr als festtäglicher betrachtet wird. Nach denselben Prinzipien ist auch der Gottesdienst für die Festtage bearbeitet, jeder Festgottesdienst erhielt sein besonderes eigentümliches Gepräge; wenn man etwa die Liturgie für den Versöhnungstag mit der früheren Fassung vergleicht, so wird die Annäherung an die jüdische Überlieferung ganz besonders deutlich.

Die große Einwirkung auf die Umgestaltung des deutschen Judentums, welche die Begründer der Reformgemeinde erhofft und die Gegner gefürchtet hatten, ist nicht eingetreten. Die Ausdehnung der Gemeinde ist eine sehr bescheidene geblieben, außerhalb Berlins kam es nirgend in Deutschland zur Einrichtung eines ähnlichen Gottesdienstes, die auswärtigen Mitglieder fielen allmählich wieder ab. Sogar in Berlin hat die Anziehungskraft der Gemeinde nicht zugenommen, der Kreis ihrer Mitglieder hielt sich seit 1854 immer in denselben Grenzen, die anfängliche große Begeisterung wich allmählich zunehmender Lauheit und Gleichgültigkeit. Die große Mehrzahl der deutschen Judenheit hat der Reformgemeinde keine Gefolgschaft geleistet, ihre radikalen Änderungen der bestehenden gottesdienstlichen Einrichtungen bedeuteten einen gewaltsamen Bruch mit der Tradition, der geschichtliche Zusammenhang war hier vollständig aufgegeben, die wenigen Gedanken, welche von den Begründern der Gemeinde aus dem alten Judentum mit übernommen wurden, konnten nicht hinreichen, die gewaltige Kluft auszufüllen, welche sie von den Vorfahren trennte. Die Gründer der Gemeinde ließen sich auch allzusehr von rein verstandesmäßigen Erwägungen leiten und vernachlässigten die Forderungen des Gemüts, für die Dauer vermochten sie daher mit ihren Einrichtungen keine Erfolge zu erzielen.

7. Der Radikalismus, mit dem die Reformgemeinde ihre gottesdienstlichen Einrichtungen ausbildete, war, da er für eine eigens hierzu begründete Gemeinschaft dienen sollte, leicht durchzuführen. Weit schwieriger gestalteten sich die Verhältnisse in den alten Gemeinden, in denen nach den Beschlüssen der Rabbinerversammlung mit der Einrichtung der neuen Liturgie vorgegangen werden sollte. Die Gemeinden waren nicht einheitlich und in ihrer Mehrheit den Reformen durchaus nicht geneigt. Von einer Begeisterung für das allzu stürmische Vorgehen der Frankfurter Beschlüsse konnte nirgends

die Rede sein. Im Gegenteil, die Hochachtung vor dem Minhag bestand in alter Kraft fort, um jede Abweichung vom Herkommen der Gemeinde mußte ein heftiger Kampf geführt werden; sogar wegen so geringfügiger Dinge, wie das Aufrufen zur Tora mit Namensnennung, oder wegen der Beseitigung des ersten רקדם פרקן, des Gebets für die alten, seit Jahrhunderten nicht mehr bestehenden babylonischen Behörden, entspannen sich tiefgehende Streitigkeiten. Selbst in Polen, das in Deutschland allgemein als ein Land der Finsternis verschrieen war, einigte man sich viel leichter auf die Abstellung gewisser Unsitten oder die Auslassung der Piutim; der Unterschied war eben der, daß man es dort meist mit talmudisch gelehrten Männern zu tun hatte, die mit dem Entwicklungsgang des Gebetbuchs mehr oder minder vertraut und nicht der vollständigen Verknöcherung und Buchstabenanbetung verfallen waren, die in den deutschen Gemeinden vielfach herrschte. Der schwerste Mißstand, der sich damals und seitdem wiederholt, namentlich in großen Gemeinden, fühlbar gemacht hat, war der, daß Männer, die für ihre Person sich von der Beobachtung der herkömmlichen jüdischen Satzungen vollständig losgesagt hatten, gegen die Änderung des unwesentlichsten Brauches in der Synagoge so entschieden Stellung nahmen, als wäre dadurch der Bestand des Judentums gefährdet. Von einer Durchführung der Beschlüsse der Rabbinerversammlung war daher nirgends die Rede, selbst wo die Regierung hinter den Reformern stand und die Einführung von Synagogenordnungen begünstigte, durfte man es nicht wagen, so weitgehende Reformen in Vorschlag zu bringen. In den meisten deutschen Gemeinden kam es daher nur zu einer Verkürzung des Gottesdienstes durch Abschaffung einiger besonders unverständlicher Stücke des Gebetbuchs, durch teilweise oder vollständige Beseitigung der Piutim, die man an den beiden ernsten Festen beibehielt; ferner wurde für die Herstellung der äußeren Ordnung in der Synagoge, für würdevolle Haltung, für Mäßigung und Ruhe gesorgt, in den meisten Gemeinden wurde Chorgesang eingeführt. Neben die deutschen Predigten traten ferner einige deutsche Gebete für die Behörden und für besondere Gelegenheiten sowie für das Ausheben und Einheben der Tora. Bis zu diesem Grade wurden die Reformen selbst in Gemeinden mit orthodoxer Leitung angenommen.

8. Das Schibbolet der Parteien wurde die Orgel oder andere Instrumentalmusik, um ihre Anerkennung ist in der ersten Zeit der

Reformen der Kampf am allerheftigsten entbrannt. In fast allen größeren Gemeinden wurde nach und nach ein Gottesdienst mit Musikbegleitung eingerichtet, die Folge davon war fast durchweg, daß ein Teil der Gemeinde einen besonderen Gottesdienst nach herkömmlicher Art abhielt. Mit der Benutzung der Orgel war durchaus nicht eine Änderung der Gebete unabweisbar verbunden, in den meisten Fällen wurden zuerst nur einige deutsche Lieder neben ihr eingeführt. Die Reform des Gebetbuchs kam erst ganz allmählich. 1854 veröffentlichte Abraham Geiger das erste reformierte Gebetbuch, das zum wirklichen Gebrauch einer Gemeinde bestimmt war. Das Gebetbuch entsprach keineswegs den Grundsätzen der Rabbinerversammlung, der gesamte Gottesdienst blieb in hebräischer Sprache, die Gebete waren wohl ein wenig verkürzt, die Piutim waren weggelassen, aber das Gebetbuch als Ganzes war das herkömmliche. Änderungen hatten nur diejenigen Stellen erfahren, welche sich mit Geigers allgemeinen Anschauungen nicht vertrugen; so waren gehässige Ausdrücke gegen Andersgläubige gestrichen, die Bitten um Wiederherstellung der Opfer und des jüdischen Staates beseitigt und durch solche rein geistigen Inhalts ersetzt, auch die Erwähnung der Auserwählung war in ihrem Ausdrucke abgeschwächt. Wirklich neu war im Gebetbuch der deutsche Text, denn er brachte nicht eine wortgetreue Wiedergabe des Hebräischen, sondern eine vollständig freie Umarbeitung in einer klassischen, modernen Form; freilich war der deutsche Text für die Privatandacht und nicht für den Gottesdienst der Gemeinde bestimmt. Die Schriftvorlesung war nach dem dreijährigen Zyklus, die Haftara nur deutsch und in neuer Auswahl der Texte vorgesehen. Am Eingang der Sabbate und Feste, vor und nach der Predigt sowie an den oben bezeichneten Stellen sind Gebete oder Gesänge in deutscher Sprache beigegeben. Geiger selbst hatte ursprünglich viel weitergehende Wünsche für die Reform des Gebetbuchs, sah sich aber bei der Bearbeitung zu einer Anpassung an die Anschauungen und an die Bedürfnisse seiner Gemeinde genötigt. In späteren Jahren hat er für seine neuen Wirkungskreise in Frankfurt und in Berlin eine erneute Bearbeitung des Gebetbuches vorgenommen, die in je einer Fassung für West und Ostdeutschland erschien. Darin ist das deutsche Element stärker berücksichtigt und auch die Verkürzung an manchen Stellen strenger durchgeführt, einige Stücke sind nach fortgeschrittenen theologischen Anschauungen

mehr umgearbeitet. Im ganzen aber bewahrt auch dieses Gebetbuch, das in vielen Gemeinden eingeführt wurde, den herkömmlichen Charakter.

Das Breslauer Gebetbuch Geigers wurde durch M. Joel später noch mehr dem Herkommen angepaßt, manche Änderungen, z. B. diejenigen bei der Auserwählung, den Opfergebeten wurden nicht in demselben Umfange wie bei Geiger beibehalten. Was aber vor allem den eigentümlichen Charakter dieser Umarbeitung bestimmte, war die Anordnung, daß der traditionelle Wortlaut neben dem geänderten in kleinen Typen zum Abdruck kam, so daß der Vorbeter zwar den reformierten Text vortrug, es jedem einzelnen aber unbenommen war, das gewohnte Gebet zu sprechen. In Joels Gestaltung hat sich das Gebetbuch dann in zahlreichen großen und kleinen Gemeinden verbreitet, es entsprach am meisten dem Standpunkte der positiven historischen Reform, der durch Frankels Schule in Deutschland vorherrschend wurde. Geigers und Joels Gebetbücher blieben der Typus, nach dem die deutschen Reformgebetbücher eingerichtet wurden; in Einzelheiten des Ausdrucks und in den eingeschalteten deutschen Gebeten herrschte die größte Mannigfaltigkeit.

9. Die Begeisterung für die Reformen nahm sehr rasch ab, die lebendige Bewegung trat zurück, man gab sich mit dem, was bereits errungen war, zufrieden. Auch als die Rabbinerversammlung in Kassel 1868, die Leipziger Synode 1869 neue Vorschläge zur Reform des Gottesdienstes machten, rief das keinen tieferen Eindruck mehr hervor. Die Beschlüsse der Synode waren außerordentlich gemäßigt und verrieten einen weit positiveren Geist als die der Rabbinerversammlung von 1845. Die Synode sprach sich für Beibehaltung der Toravorlesung in hebräischer Sprache aus, sie wünschte die wöchentlichen Abschnitte zwar verkürzt, aber die Innehaltung des einjährigen Zyklus und überließ es den Gemeinden, auf welchem Wege sie die beiden Forderungen in Einklang bringen wollten. Die Haftara sollte in der Landessprache vorgelesen und nicht lediglich aus den Propheten, sondern auch aus den Hagiographen ausgewählt werden. In der Umgestaltung der Gebete schloß sie sich an die bereits von Geiger befolgten Grundsätze an. Sie sprach sich endlich gegen die Wiederholung der Tefilla aus. Der Festgottesdienst sollte im großen und ganzen der herkömmliche bleiben, an Sabbaten und Festtagen sollten die Piutim ausfallen, am Neujahrs- und Versöhnungstage jedoch sollten einige

besonders inhaltreiche beibehalten werden und mit ausdrucksvollen deutschen Gebeten abwechseln. Über das Maß der von der Allgemeinheit anerkannten Reformen ging erst das Gebetbuch hinaus, welches H. Vogelstein im Auftrage der westfälischen Gemeinden 1894 veröffentlichte. Das deutsche Element trat sehr stark hervor, der hebräische Teil wurde entsprechend verkürzt, die Gebettexte wurden in einigen Punkten, wie in der Auserwählung und dem Messianismus, noch mehr als früher geändert. Eine wichtige Neuerung dieses Gebetbuches war die gleichzeitige Einführung einer Schulausgabe, mit welcher die Jugend von Anfang an auf den Gottesdienst der Gemeinde vorbereitet werden sollte. Hier war zum erstenmal in der Reformbewegung für einen größeren Kreis von Gemeinden ein gleichmäßiges Gebetbuch hergestellt worden. Einen ähnlichen Versuch, für ein ganzes, wenn auch kleines, Land ein gleichmäßiges, modernen Ansprüchen entsprechendes Gebetbuch einzuführen, unternahm 1905 der Großherzogliche Oberrat der Israeliten in Baden; die Annahme des von ihm mit großer Sorgfalt unter Vermeidung vieler Fehler der früheren Gebetbücher bearbeiteten Werkes scheiterte jedoch an dem heftigen Widerstande der orthodoxen Partei, die jeder Änderung ihr altes Non possumus entgegensetzte und die Abweichungen vom üblichen Texte zum Teil mit denselben Argumenten bekämpfte, die 1819 gegen das erste Gebetbuch des Hamburger Tempels vorgebracht worden waren.

§ 47. Die Reformbewegung außerhalb Deutschlands.

Literatur: Philipson, das.; *JE* das.

1. In fast allen fortgeschrittenen Ländern gestalteten sich die Lebensbedingungen der Juden im 19. Jahrhundert ähnlich wie in Deutschland, infolgedessen entstanden allenthalben dieselben Bewegungen, dieselben Kämpfe. Mit der Überwindung des geistigen und sozialen Ghettos, mit der Verbesserung der Bildung und Erweiterung des Gesichtskreises machte sich unter den Juden die Unzufriedenheit mit dem herkömmlichen Gottesdienst geltend; die wenig würdige äußere Form wurde als störend empfunden, der unverständliche Inhalt bot Anlaß zur Klage. Die unter den günstigeren äußeren Verhältnissen aufgewachsenen Geschlechter fühlten sich dem Gottesdienste entfremdet, es war die Frage, ob sie in völlige Gleichgültigkeit

verfallen oder durch Abstellung der Mißstände, durch Herstellung einer angemessenen Form des Gottesdienstes wiedergewonnen werden sollten. Die Reformen im Gottesdienste wurden Lebensfragen für den Fortbestand der Glaubensgemeinschaft. In allen Kulturländern hat die äußere Gestalt des Gottesdienstes mehr oder minder eingreifende Verbesserungen erfahren, überall wurde Chorgesang eingeführt, in Frankreich und Italien auch Orgelbegleitung, während die Liturgie unverändert blieb. In manchen Ländern, wie z. B. in Ungarn, wurde als Gegenleistung für die Gleichberechtigung der Juden die volle Einbürgerung gefordert; dazu gehörte die Predigt in der Landessprache an Stelle des verbreiteten jüdisch-deutschen Jargons, die gegen starken Widerstand von seiten der Orthodoxen durchgesetzt wurde. Unter dem Eindruck der Revolution von 1848 bildete sich in Budapest eine Gemeinde nach dem Muster der Berliner Reformgemeinde, sie fristete aber nur ein kurzes Dasein, für so plötzliche Sprünge war das Land nicht reif. Um die bedeutungslosesten Kleinigkeiten im Bau der Synagogen und in den Bräuchen des Gottesdienstes mußten in Ungarn erbitterte, mitunter blutige Kämpfe ausgefochten werden, es war daher schon viel, wenn in zahlreichen Gemeinden eine Verkürzung des Gottesdienstes, Abschaffung der Piutim und die regelmäßige Predigt in ungarischer Sprache durchgesetzt wurden.

2. Unter direktem Einfluß des Hamburger Tempels entwickelte sich die Reformbewegung in England und in Amerika. In London ging das Verlangen nach Reformen von den Portugiesen aus, in ihrer Gemeinde herrschten strenge Bestimmungen, die Mitglieder waren durch die Satzungen nicht nur in ihrem religiösen, sondern auch in ihrem privaten Leben völlig gebunden. Der Gottesdienst ließ an äußerer Schönheit, Würde und Andacht viel zu wünschen übrig, es wurde daher schon 1828 unter den Mitteln zur Hebung des Gottesdienstes vorgeschlagen, ihn soviel wie irgend möglich abzukürzen und Predigten in englischer Sprache (bis dahin wurde alles, was nicht hebräisch war, in portugiesischer Sprache vorgebracht) einzuführen, die an jedem Sabbatnachmittag über einen biblischen Text gehalten werden sollten. Die Predigten wurden eine Zeitlang gehalten, dann aber wieder eingestellt. Da wurde Ende 1836 eine Änderung des Gottesdienstes nach dem Muster des Tempels in Hamburg gefordert, die Gemeinde aber lehnte dies aus Furcht vor Sektenbildung ab. Auch unter den Aschkenasim machten sich die ersten Spuren von Unzu-

friedenheit bemerkbar, namentlich die mit der Toravorlesung verbundenen Unsitten erregten Anstoß. Es kam hinzu, daß die wohlhabende jüdische Bevölkerung die bisherigen Wohnsitze im Zentrum der Stadt aufgegeben hatte, daß sie nach einem ihren Häusern näher gelegenen Gottesdienste strebte; die portugiesische Gemeinde aber ging auf den ihr gemachten Vorschlag, im Westen Londons eine Synagoge mit verändertem Gottesdienst zu begründen, nicht ein. Die Folge davon war, daß sich 1840 eine neue Gemeinde bildete, die den alten Gegensatz zwischen Sepharadim und Aschkenasim aufhob und eine Synagoge der englischen Juden einrichtete. Ihr Programm forderte einen Gottesdienst in hebräischer Sprache und in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der jüdischen Religion, der jedoch reformiert und derart eingerichtet sein sollte, daß er das Andachtsgefühl erwecken konnte, in dem ferner regelmäßige Predigten in englischer Sprache gehalten werden sollten. Zu den sofort eingeführten Reformen gehörte die Abschaffung der zweiten Feiertage. Ein eigenes Gebetbuch wurde herausgegeben, dessen Änderungen hauptsächlich in Kürzungen und in Beseitigung der am meisten beanstandeten Stücke der Gebetordnung bestanden. Im Musafgebet wurde die Tefilla wesentlich verkürzt. Die auffallendsten Abweichungen waren die Wiedergabe des Kaddisch in hebräischer Sprache und die Beseitigung der Gebete um Wiederherstellung der Opfer; die Bitten um Rückkehr nach Zion und um das Erscheinen des Messias hingegen wurden beibehalten. 1859 wurde Orgelbegleitung eingeführt.

Die Begründung der neuen Gemeinde entfesselte bei den anerkannten religiösen Behörden die wildesten Leidenschaften, die portugiesische Gemeinde schloß die Mitglieder geradezu aus ihrer Mitte aus, verweigerte ihnen die Beerdigung auf ihrem Friedhofe; die Eheschließungen der neuen Synagoge erhielten nicht die vom englischen Gesetze vorgeschriebene Anerkennung, Ehen mit Mitgliedern der Gemeinde wurde die religiöse Weihe verweigert. Alle Willenskundgebungen der Gemeinde halfen nichts, ihre Beteuerungen, nur der Sache der Religion, der Verbreitung und Vertiefung der Frömmigkeit dienen zu wollen, wurden nicht beachtet. Dadurch, daß die Gemeinde ihre Reformen mit einer Lossagung vom Talmud verteidigte, verschlimmerte sie die Lage, das Rabbinat warnte alle Gemeinden Englands vor den Neuerern, erhielt allerdings daraufhin von den wichtigsten Gemeinden des Landes wenig höfliche Erwiderungen.

Allen Anfechtungen zum Trotz blieb die Gemeinde bestehen, 1856 wurde sie durch eine Parlamentsakte anerkannt. Sie hat ihre Grundsätze und ihren Gottesdienst unverändert beibehalten, eine weitere Reform nicht vorgenommen. Ihre Begründung übte segensreiche Wirkungen auch auf die anderen Gemeinden des Landes aus, in der offiziellen Synagogenordnung wurde die Würde des Gottesdienstes anbefohlen, einer regelmäßigen englischen Predigt das Wort geredet, vielfach wurde Chorgesang eingerichtet. Im ganzen aber blieb die englische Judenheit bei dem hergebrachten Gottesdienste. Reformgemeinden haben sich neben der in London nur noch in Manchester und Bradford gebildet, auch sie haben ihren Oppositionscharakter längst aufgegeben. Eine weitergehende Reform wurde erst in jüngster Zeit in London eingeführt; um sie zu verstehen, müssen wir zunächst die Verhältnisse in Amerika betrachten.

3. In den Vereinigten Staaten war die Zahl der Juden vor hundert Jahren noch außerordentlich gering, die Organisationen der Gemeinden, mit Ausnahme der portugiesischen, waren sehr schwach. Der Mann, dem die amerikanischen Gemeinden ihren Zusammenschluß und ihren englischen Charakter verdanken, war Isaak Leeser in Philadelphia. Durch ihn wurde 1830 die englische Predigt als wesentlicher Bestandteil des Gottesdienstes eingeführt, er hat das Gebetbuch und die Bibel ins Englische übersetzt und damit dem Verständnisse des Gottesdienstes wertvolle Dienste geleistet. Er stand auf dem Boden des Hergebrachten und lebte der festen Überzeugung, daß die Reformbewegung nur von kurzer Dauer und vorübergehend sein würde. Als Leeser seine Laufbahn begann, war schon ein sehr ernster Vorstoß von Reformern radikalster Richtung unternommen worden. In Charleston, S. C., der damals zahlreichsten Gemeinde der Vereinigten Staaten, wurde bereits 1824 eine Umgestaltung des Gottesdienstes angebahnt. Auch diesmal war die Anregung von Deutschland gekommen, die Reform wurde im Namen der Aufklärung gefordert. Zur Hebung der Andacht und des Verständnisses der Gebete sollte der Vorbeter die wichtigsten Teile der Liturgie in englischer Sprache wiederholen, wenn es anginge, sollten die Gebete derart verkürzt werden, daß sie alle hebräisch und englisch gesprochen werden könnten; endlich sollte die Schriftvorlesung dadurch fruchtbar gemacht werden, daß allwöchentlich eine belehrende Predigt an sie angeknüpft würde. Die Forderungen wurden abgelehnt, worauf eine kleine Schar von zwölf

Mann kurz entschlossen, sich zu einer jüdischen Reformgemeinde (The Reformed Society of Israelites) vereinigte. Aus dem bescheidenen Reformprogramm, das nur die Berücksichtigung der Muttersprache beim Gottesdienste gefordert hatte, wurde eine vollständige Gegnerschaft gegen das rabbinische Judentum. Die Gemeinde stellte sofort in Anknüpfung an die Grundlehren Maimunis ihr Glaubensbekenntnis auf, ersetzte aber einige der wichtigsten durch ihre eigenen Grundsätze; sie erkannte nur den Dekalog als geoffenbart an, leugnete die leibliche Auferstehung und behielt nur den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele bei, sie strich auch den Glauben an den Messias und forderte dafür die Liebe zu Gott, dem einzigen Erlöser, sowie Werke des Wohltuns. Diesen Grundsätzen entsprechend richtete sie ihren Gottesdienst ein; eine so radikale Umgestaltung war damals noch nirgends vorgenommen worden. Am Eingang des Sabbats las man Psalm 92 und 93 englisch, dann das Schma hebräisch und englisch, die Tefilla englisch und stark verkürzt, nur den Schluß אלהי נצר hebräisch und englisch, endlich עלינו englisch, dann wurde ein Kapitel aus den Propheten gelesen, ein Lied gesungen, vom Vorbeter ein selbst verfaßtes Gebet und der Priestersegen gesprochen. Am Sabbatmorgen wurde wieder mit einem englischen Lied und Gebet begonnen, dann folgten Psalm 33, אלהי נשמה und אתה קדשת englisch, שמע und Tefilla wie am Abend, ausgewählte Verse aus den Psalmen hebräisch und englisch, ein Gebet für das Vaterland, Vorlesung aus der Tora, Predigt, ein englisches Lied, ein Gebet und der Priestersegen. An den Feiertagen wurden besondere Gebete mit Beziehung auf die festliche Gelegenheit eingelegt. Der Gottesdienst fand mit Musikbegleitung statt, die Gemeinde erschien ohne Kopfbedeckung. Die Gemeinde bestand nicht lange, denn sie hatte keine geistlichen Führer; sie bietet für die Geschichte das allergrößte Interesse, weil sie in so früher Zeit bereits alle Elemente der späteren amerikanischen Reform aufweist, sie zeigt auch bereits deutlich den Einfluß der äußeren Einrichtung des protestantischen Gottesdienstes. Etwa zehn Jahre nach dem Aufhören der ersten Reformgemeinde wurden in der alten Gemeinde in Charleston Reformen nach Art des Hamburger Tempels eingeführt; dieselben Kämpfe wie in Europa spielten sich auch dort ab, mitunter nahmen sie sogar noch heftigere Formen an.

4. Die starke jüdische Einwanderung aus Deutschland, die um 1840 einsetzte, hatte die Bildung zahlreicher neuer Gemeinden zur

Folge, in denen von vornherein ein reformierter Gottesdienst, zumeist unter Zugrundelegung des Hamburger Gebetbuchs, eingerichtet wurde. Die Vereinigten Staaten kannten keinen Gemeindezwang, von seiten des Staatsgesetzes stand und steht heute noch keinerlei Hindernis im Wege, immer neue religiöse Vereinigungen zu begründen. Junge Gemeinden ohne Vergangenheit, ohne Bindung an irgendeine Tradition, deren Mitgliedschaft freiwillig ist und daher aus Gleichgesinnten besteht, können ohne große Schwierigkeiten die religiösen Institutionen nach den eigenen Wünschen ausbauen. Die amerikanischen Gemeinden haben daher mit Leichtigkeit die Reformen im Gottesdienste durchgeführt, ihn vielfach sogar in solchem Maße geändert, daß der jüdische Charakter des Gottesdienstes kaum noch zu erkennen ist. Bis 1840 ist überall der Gottesdienst in der herkömmlichen Art gehalten worden, doch bildeten sich innerhalb der bestehenden Gemeinden Reformvereine, die, wenn sie sich stark genug fühlten, neue Gemeinden mit mehr oder minder abweichenden Formen des Gottesdienstes begründeten. Die Mitglieder und ihre geistigen Führer waren zumeist aus Deutschland gekommen, es wurden daher deutsche Predigten und deutsche Gebete eingeführt. Die Änderungen in den hebräischen Gebeten hielten sich in engen Grenzen, betrafen meist nur die Bitten um Wiederherstellung der Opfer und die Rückkehr nach Zion, früh begann aber auch schon der Widerspruch gegen die Lehre der Auferstehung. Eine in jüdischen Kreisen bis dahin nirgends gekannte Neuerung war es, als Jsaac M. Wise in Albany, N. Y., die protestantische Sitte der Familienbänke und damit das Zusammensitzen beider Geschlechter einführte.

Mit Wises Eingreifen beginnt die radikale amerikanische Reformbewegung, die dann durch David Einhorn und Samuel Hirsch, beide Teilnehmer der Rabbinerversammlungen in Deutschland, ihre theologische und philosophische Begründung erhielt. Die Grundgedanken dieser Reform sind nur aus dem hohen Selbstgefühl heraus zu begreifen, welches der ungeahnte Aufschwung der Vereinigten Staaten allen ihren Bewohnern einflößte; besonders die dem Druck und der Armut in Deutschland entflohenen Einwanderer wurden durch die freien Gesetze und den zunehmenden Wohlstand der Neuen Welt geblendet. Daher konnte Wise erklären, daß das amerikanische Judentum eine neue Epoche der jüdischen Geschichte einleitete, und fordern, daß die religiösen Formen den An-

sprüchen des amerikanischen Lebens und Denkens Rechnung trügen. Die Anpassung der Religion an die Gegenwart und an die Umgebung wurde das leitende Prinzip der Reform, die Forderungen der Zeit wurden für das höchste Gesetz auch in der Religion erklärt. Es ist klar, daß diesen Anschauungen gemäß dem Gottesdienste die jeweilig modernste und ansprechendste Form gegeben wurde, aber es ist offenbar, daß hier Grundsätze von sehr zweifelhaftem Werte in die Religion eingeführt werden. Eine Bewegung, die den ewigen Kern des Religiösen zum reinsten Ausdruck zu bringen strebt, begibt sich in völlige Abhängigkeit von rein weltlichen Erwägungen, sucht ihre Orientierung an praktischen Zielen von wechselndem und sehr bedenklichem Gehalt. Die amerikanischen Reformer haben das schon in Deutschland vielfach vertretene Prinzip, daß die dem Bewußtsein der Gemeinde fremd gewordenen Formen ihre Berechtigung verlieren, auf die Spitze getrieben, ohne zu prüfen, ob darin nicht sehr hohe Werte enthalten sein konnten, für deren Erhaltung und Wiederbelebung zu kämpfen verlohnte. Einhorn brachte eine bedeutsame Vertiefung in die Reformbewegung, wenn er Israels messianischen Beruf an der ganzen Menschheit in den Mittelpunkt des religiösen Denkens stellte und von da aus das gesamte religiöse Leben gestalten wollte, freilich konnte auch er das Amerikanisieren als zentrale Idee nicht genügend zurückdrängen.

Nach diesen kurz angegebenen leitenden Prinzipien ist die Reform des Gottesdienstes in Amerika erfolgt, sie ist in den Synagogen, die sie annahmen, nicht gleichmäßig durchgeführt, es finden sich selbst in den in der Union of American Congregations zusammengeschlossenen Gemeinden die verschiedensten Stufen der Reform. In der äußeren Form ist allen Gotteshäusern gemeinsam die Verwendung von Musikbegleitung und gemischtem Chor, die Beseitigung der Frauengallerie; nicht allgemein ist die Barhäuptigkeit, der Vortrag der Gebete durch den Rabbiner an Stelle des Vorbeters. Viele Gemeinden halten ihren Gottesdienst am Freitag Abend, Sonnabend und am Sonntag, ganz wenige nur am Sonntag; die zweiten Feiertage sind durchweg aufgehoben. Auch die Liturgie ist nicht überall dieselbe; in einigen Gemeinden sind die Gebete vollständig neu bearbeitet und enthalten kaum mehr als eine schwache Erinnerung an die alte jüdische Gebetordnung. Die verbreiteten Gebetbücher knüpfen an die überlieferte Liturgie an, wenn sie sie auch sehr frei

gestalten. Wise veröffentlichte 1857 ein Gebetbuch unter dem Titel „Minhag Amerika" (מנהג אמעריקא תפלות בני ישורון), das in den Gemeinden des Westens und Südens starke Verbreitung fand. Das Gebetbuch war vollständig in hebräischer Sprache, in den einleitenden und abschließenden Abteilungen ein wenig gekürzt, sonst aber durchaus nach dem Herkommen aufgebaut; nur an denjenigen Stellen, die den Glauben an die Auferstehung oder an den Messias und die mit seinem Erscheinen verbundenen Umwälzungen erwähnen, sind radikale Veränderungen vorgenommen. Sehr interessant ist, daß sämtliche Überschriften und Verweisungen des Buches in hebräischer Sprache, sogar unpunktiert, gegeben sind; so gute Kenntnisse des Hebräischen durfte man auch in Amerika damals noch voraussetzen. Einhorn veröffentlichte 1858 sein „עלת תמיד, Gebetbuch für israelitische Reformgemeinden", das in der Anordnung des Gottesdienstes und in der Hervorhebung der für die Reformbewegung maßgebenden religiösen Gedanken dem Beispiele Holdheims folgt. „Während er, soweit wie möglich, an die von Zunz erwiesene Liturgie der alten Zeit sich anlehnte, ließ er in jedem Gottesdienste den frohgemuten Dank für Gottes Großtaten in Israels Geschichte erklingen. Besonders die Liturgie des Versöhnungstages kündet in unübertrefflicher Kunst die erhabene Wahrheit von Israels Weltmission als Priestervolk und verdeutlicht mit einer Begeisterung, welche aus dem innerlichsten jüdischen Gefühl hervorgeht, die alte und die neuzeitliche Vorstellung von Sünde, Reue und göttlicher Vergebung. Das Ganze ist das Werk eines Meisters, dessen Größe sich in allen Einzelteilen erkennen läßt." Das Gebetbuch war hebräisch und deutsch abgefaßt und daher nur für deutsch sprechende Gemeinden zu verwerten, erst 1896 ist es in einer englischen Ausgabe erschienen. Inzwischen aber war 1894 das Gebetbuch der amerikanischen Rabbinerkonferenz eingeführt worden, „סדר תפלות ישראל, The Union Prayer-Book for Jewish Worship", das seitdem in etwa 250 Gemeinden der Vereinigten Staaten angenommen worden ist. Die Herausgeber bezeichnen es als ihr Ziel, die ergreifenden Erinnerungen an die Vergangenheit mit den dringenden Forderungen der Gegenwart zu verbinden und die Feierlichkeit des Gottesdienstes dadurch zu steigern, daß die beiden wesentlichsten Elemente, die ehrwürdigen Formeln der alten Zeit sowie moderne Gebete und Betrachtungen in der Landessprache vereinigt werden. In seinem nichthebräischen Teile, in den theologischen An-

schauungen, sowie den dadurch bedingten Änderungen des hebräischen Textes befolgt das Gebetbuch Einhorns Vorbild; der hebräische Teil ist reichhaltiger als der seiner Vorgänger. Das Gebetbuch zerfällt in zwei Teile; der erste enthält die Gebete für die Sabbate, Wallfahrtsfeste, Wochentage und häusliche Andacht sowie die Schriftvorlesungen, der zweite die Gebete für die beiden ernsten Feste; sämtliche hebräischen Gebete sind von einer englischen Übersetzung begleitet. Der Aufbau der Gebete ist folgender. Der Abendgottesdienst beginnt mit einem hebräischen Psalm und mit einer englischen Auswahl von Bibelstellen, die Vorbeter und Gemeinde abwechselnd vortragen, es folgt das hebräische Abendgebet in seinem traditionellen Aufbau in verkürzter Fassung, vom שמע ist nur der erste Abschnitt und ein Satz aus dem dritten (Num. 15 40) beibehalten, השכיבנו fehlt; die Tefilla besteht an Sabbaten und Festen aus den ersten beiden Benediktionen und einem Stücke aus der mittleren in hebräischer Sprache sowie einer abschließenden englischen Bitte, an Wochentagen ist sie ganz englisch; es folgen wiederum eine englische Auswahl von Bibelstellen, ein englisches Gebet des Vorbeters, ein gemeinsames Lied, eine englische Wiedergabe von Olenu, eine Ansprache an die Trauernden und das Kaddisch der Trauernden nach der im Tempel zu Hamburg üblichen Formel, endlich Gesang von אין כאלהינו. Den Gebeten für die Trauernden ist viel Aufmerksamkeit gewidmet, eine besondere Liturgie für den während der Trauerwoche im Trauerhause gehaltenen Gottesdienst festgesetzt. Am Morgen der Sabbate und Feste ist die auffälligste Abweichung vom Herkommen das Ausfallen des Musafgebets. Der Aufbau ist dem des Abendgebets ähnlich, ein einleitender hebräischer Gesang von Bibelstellen, einige englische Gebete aus dem alten Siddur, das Schma mit seinen Benediktionen in verkürzter Form, die Tefilla mit der Keduscha und der mittleren Benediktion hebräisch, eine englische Auswahl von Bibelstellen nebst dem Gebet des Vorbeters, die letzten Benediktionen der Tefilla englisch. An den Festen wird auch יגדל und der Priestersegen, sowie eine Auswahl aus den Hallelpsalmen (Ps. 113, 117, 118) hebräisch vorgetragen. Ausheben und Einheben der Tora sind von hebräischen Gesängen begleitet, die Vorlesung aus der Tora ist kurz und wird englisch übertragen, die Haftaras werden nur englisch vorgetragen, aus Propheten und Hagiographen gewählt; gerade in diesem Teile des Gottesdienstes gehen die Bräuche der Gemeinde im einzelnen sehr auseinander. Auf die Schrift-

vorlesung folgt die Predigt mit einleitendem und abschließendem Lied, der Schluß ist wie am Abend, nur daß am Ende der Rabbiner den Priestersegen spricht. Die Sabbate haben auch einen Nachmittagsgottesdienst mit einleitendem hebräischem Gesang und Psalm 145, Schriftvorlesung, englischer Tefilla mit hebräischer Keduscha, Predigt, Schriftversen, englischer Vorlesung aus den Sprüchen der Väter und einem Segen. Von besonderen Gelegenheiten sind berücksichtigt: die Ankündigung des Neumonds, der Neumondstag, Chanukka, der 9. Ab, das Gebet um Regen am Schmini Azeres. Da von den Festen immer nur die ersten Tage beobachtet werden, fehlt das Fest der Torafreude ganz. Das Union Prayer-Book hält zwar konsequent seine theologische Richtung ein, hat sich aber im übrigen in der Auswahl der Gebete und in der Berücksichtigung der Gelegenheiten sehr nach den Forderungen der Gemeinden gerichtet und dieser Anpassung die Theorien radikaler Theologen geopfert.

Es konnte nicht ausbleiben, daß die amerikanische Reform auf Europa zurückwirkte, nach ihrem Beispiel ist neuerdings der Gottesdienst der Jewish Religious Union in London und der Reformgemeinde in Paris eingerichtet worden. In Deutschland ließ sich bereits im westfälischen Gebetbuch Einhorns Einfluß wahrnehmen; das jüngst von C. Seligmann bearbeitete „Israelitische Gebetbuch für die neue Synagoge in Frankfurt a. M." folgt im Aufbau dem amerikanischen Vorbilde, wenn es auch die beibehaltenen hebräischen Gebete fast unverändert wiedergibt und im Gegensatz zu Amerika das hebräische Element an Wochentagen mehr berücksichtigt als am Sabbat und den Festen. Das sind Neuerungen aus allerjüngster Zeit, über die der Geschichte vorerst ein abschließendes Urteil nicht zusteht.

5. Wir haben die Reformbewegung bis in die unmittelbare Gegenwart verfolgt, ihre Forderungen und Erscheinungsformen in den verschiedenen Ländern kennen gelernt, es obliegt uns nun, aus dieser Mannigfaltigkeit das Gemeinsame zu ermitteln und in zusammenfassendem Urteil geschichtlich zu werten. Die Ausgangspunkte der Reformbewegung sind allenthalben die gleichen, mit der Veränderung der sozialen Lage und der Hebung der allgemeinen Bildung der Juden stellt sich die Unzufriedenheit mit dem herkömmlichen Gottesdienste ein. Gegenstand der Klage sind zunächst die in die Augen fallenden äußeren Mängel, die unruhige, bisweilen würdelose Haltung der Gemeinde, der wenig weihevolle, nicht selten abstoßende Vortrag der

Gebete. Waren diese Mißstände erst einmal gerügt und als solche erkannt, so genügte das, um ihre allmähliche Abstellung herbeizuführen, es war nur eine Frage der fortschreitenden Erziehung, wann sie gänzlich verschwinden sollten. Ruhe und Ordnung, Würde und Andacht beim Gottesdienste sind für den Kulturmenschen so selbstverständliche Forderungen, sie kommen gleichzeitig so sehr den Vorschriften des traditionellen Judentums entgegen, daß ihre Berechtigung bis in die konservativsten Kreise anerkannt, daß überall an ihrer Durchführung gearbeitet wird. Die Veredlung des kantoralen Vortrags und die Einführung harmonischen Chorgesangs sind ebenfalls von allen Richtungen gefördert und zur Verschönerung des Gottesdienstes in Anwendung gebracht worden. Umstritten ist die Zulassung der Orgelbegleitung. In einigen Ländern, wie in Italien und Frankreich, ist sie auch bei strengster Innehaltung der Überlieferung anstandslos eingeführt, in anderen, wie in England, geradezu als eine Kriegserklärung gegen die Gemeinde betrachtet worden; in Deutschland bildet sie die Grenzlinie der Parteien, sie hat bei den Gemeinden immer mehr Anklang gefunden, und der noch vorhandene Widerstand richtet sich nicht mehr so sehr gegen das Instrument an sich, wie gegen das Spielen an Sabbaten und Festtagen.

Beanstandet wurde auch allgemein die L ä n g e des Gottesdienstes, die zum Teil mit den erwähnten äußeren Mängeln zusammenhing, zum größeren Teil aber daher rührte, daß im Verlaufe der Jahrhunderte die Gebete weit über das ursprüngliche Maß hinaus angewachsen und überdies mit zahlreichen Piutim belastet worden waren. Es war unmöglich, den Sinn der Piutim zu erfassen, auch manche Stücke unter den Stammgebeten blieben dem Laien unzugänglich. Je mehr aber die Kenntnis der hebräischen Sprache zurückging, desto schwieriger wurde das Verständnis selbst der einfachen Gebete und der Schriftvorlesungen; besonders das weibliche Geschlecht, das mehr als früher am öffentlichen Gottesdienste sich zu beteiligen wünschte, blieb hinter den Anforderungen an die hebräischen Sprachkenntnisse stark zurück. Die natürliche Folge war der Wunsch nach Kürzung des Gottesdienstes, nach Beseitigung der unverständlichen Gebete und Piutim, nach Einführung von Gebeten und belehrenden Vorträgen in der Landessprache. Über einen großen Teil dieser Forderungen wurde ebenfalls weitgehende Übereinstimmung erzielt. Die Predigt in der Landessprache ist in den Kulturländern von sämtlichen Richtungen

als eine wohltätige und segensreiche Einrichtung anerkannt und eingeführt worden; wenn sie auch noch nicht ausnahmslos jede Schriftvorlesung an Sabbaten und Festen begleitet, so findet sie doch regelmäßig und in kurzen Zwischenräumen statt. Auch der Beseitigung der Piutim und der unverständlichsten Stücke der Gebetordnung haben sich schließlich nur jene wenigen Unversöhnlichen widersetzt, die in keinem Punkte eine Abweichung von Minhagbuche dulden. Selbst über Kürzungen an den Stammgebeten ließe sich bis zu einem bescheidenen Grade ein allgemeines Einverständnis erzielen. Ebenso wie die Predigt haben Gebete in der Landessprache Eingang in die Synagoge, für die Liturgie im engeren Sinne (S. 205) sogar die Billigung sämtlicher Richtungen gefunden. Was über die genannten Änderungen der herkömmlichen Gebetordnung hinausgeht, ist nur von Synagogen mit bewußt fortschrittlicher Tendenz angenommen worden; dazu gehört die Verkürzung der Toravorlesung, die Verkürzung der einleitenden und des abschließenden Abschnitts des Morgengebets, die Unterbrechung der hebräischen Gebete durch solche in der Landessprache. Auch diese Änderungen haben bei einem großen Bruchteil der Gemeinden Anklang gefunden. Erst auf einer weiteren Stufe der Reform beginnen dann wesentliche Eingriffe in die Hauptstücke des Gebets bis zu jenen radikalen Umgestaltungen, die von der überlieferten Art des Gottesdienstes wenig und von der hebräischen Sprache so gut wie nichts übrig gelassen haben.

Die Reform im eigentlichen Sinne besteht nicht in der Kürzung der Gebete und der Zurückdrängung der hebräischen Sprache, sondern in jenen Veränderungen des Textes, die aus dogmatischen Rücksichten, aus der Bestreitung oder verschiedenen Auslegung religiöser Lehren hervorgegangen sind. In der Hauptsache handelt es sich um die Lehre von der leiblichen Auferstehung und um den Glauben an den persönlichen Messias, mit dessen Erscheinen nach der in den Gebeten vertretenen Anschauung die Wiederherstellung des Tempels und des Opferdienstes, die Sammlung der Zerstreuten Israels und ihre Zurückführung nach Zion verknüpft ist. Im Gegensatz zu den vorerwähnten Forderungen, denen fast alle Schichten Verständnis entgegenbrachten, sind die dogmatischen Bedenken hauptsächlich von theologisch gebildeten Männern vertreten worden; großer Popularität haben sie sich nicht erfreut, über das Maß der bereits im Hamburger Tempel durchgeführten Änderungen hinaus haben sie in weiteren Kreisen niemals besonderes Interesse gefunden.

In diesem Zwiespalt zwischen den Bestrebungen der Theologen und dem Verständnis der Gemeinden liegt ein wichtiger Grund dafür, daß die Erfolge der Reformbewegung zu dem Aufwand an Mühe und Kraft, zu den Erschütterungen des Gemeindelebens in keinem rechten Verhältnis stehen. Die Führer der Reformbewegung haben in ihrer idealistischen Begeisterung den Blick für die realen Verhältnisse verloren, sie haben den allgemeinen Fortschritt ihrer Zeit, nicht minder aber den Aufschwung der religiösen Bildung unter den Juden gewaltig überschätzt. Ebensowenig wie der Völkerfrühling des Jahres 1848 die erhoffte Zeit vollendeten Menschentums eingeleitet hat, ebensowenig haben die in den Rabbinerversammlungen vertretenen Anschauungen eine tiefgehende Erleuchtung unter den Glaubensgenossen bewirkt. Die dünne Oberschicht der Gebildeten, die sich jene Theorien zu eigen machte, war durch die allgemeinen Kulturinteressen ausgefüllt, sie verhielt sich der religiösen Bewegung gegenüber ziemlich gleichgültig und bot eine Stütze von geringer Tragkraft. Die breiten Massen hingegen deren Leben in den Anschauungen und Formen der Vergangenheit verankert war, gingen leer aus; die theologische Reform vermochte nicht sie fortzureißen, ihre dogmatischen Entscheidungen besaßen nicht die Kraft, Begeisterung zu erwecken. Die Zeitverhältnisse waren überdies sehr ungünstig, sie stellten den Menschen auf die Jagd nach Erwerb und Genuß ein, entfernten ihn weit von der Verfolgung des messianischen Ideals. Es zeugt von Mut und Tatkraft, daß die Reformer, ohne sich in langen theoretischen Erwägungen zu ergehen, rasch zugriffen und im Vertrauen auf ihr Beispiel und ihre Lehre das Leben umzugestalten versuchten, aber die Nachteile des überstürzten Vorgehens blieben nicht aus. Es wurde mit kühl abwägendem Verstande reformiert, dem nüchternen Rationalismus viel von der Poesie und dem stimmungsvollen Gehalt des Gottesdienstes geopfert. Die wissenschaftliche Begründung der neuen Auffassungen hatte erst kurze Zeit vorher begonnen, die Theologie legte sich in der Eile auf Anschauungen fest, die der Forschung keineswegs für alle Zeiten standhielten und in den Gemeinden auf entschiedenen Widerstand stießen. Die Geschichte hat über alle radikalen Umwälzungen ihr Verdikt gefällt, nur eine an die Vergangenheit anknüpfende, stetige Entwicklung als berechtigt erwiesen.

Die Fehler, welche am Anfange der Bewegung gemacht wurden, haben dauernd ihre Entwicklung geschädigt, wenn auch die Anzeichen

sich mehren, daß die Lage sich günstiger gestaltet. Es bleibt, der Arbeit genug zu tun; mit der Änderung und Zusammenstreichung der Gebete ist wenig erreicht, wenn nicht zugleich Begeisterung und Verständnis für den Gottesdienst geweckt wird. Daran aber hat es bisher am meisten gefehlt, von ihren hervorstechendsten Zielen ist die Reformbewegung am weitesten entfernt geblieben. Es ist ihr nicht gelungen, die angestrebte Freiheit in die gottesdienstlichen Formen zu bringen, dazu mangelte es ihren Anhängern an Verständnis, an liebevoller Vertiefung. Auch der Gefahr der Veräußerlichung ist der reformierte Gottesdienst nicht entgangen, sein Programm ist eine nicht minder starke Bindung geworden, wie die der alten Gebetordnungen. Endlich hat die Befürchtung, die vor hundert Jahren an den Anfängen der Bewegung ausgesprochen wurde, sich in erschreckender Weise erfüllt; die Vertrautheit mit dem Gottesdienste hat trotz seiner Vereinfachung nicht zugenommen, die Gleichgültigkeit gegen seine Einrichtungen ist gewachsen, sie ist gerade dort mit am größten, wo den Forderungen nach zeitgemäßen Umgestaltungen am meisten Rechnung getragen wurde. Darin aber liegt die wichtigste Aufgabe für die Zukunft, die alte Begeisterung für den Gottesdienst, die Innigkeit der Gebetstimmung wieder zu erwecken. Der Gottesdienst muß wieder werden, was er den Vätern gewesen: der Mittelpunkt des religiösen Lebens, eine Stätte religiöser Sammlung und Weihe.

D. III. Abschnitt:
Organisation des jüdischen Gottesdienstes.

Kap. I. Die Gottesdienstlichen Gebäude.

§ 48. Namen, Alter, Verbreitung und Lage der Bethäuser.

Literatur: Löw Leopold, Der synagogale Ritus in *MS* XXXIII. 1884, S. 97 ff. = Ges. Schr. IV, 1 ff.; Synagogale Altertümer. Plan und Kollektaneen das. V, 21—35. 93; Hoffmann D., Die Synagogen in Altertum in *Isr. Mon.* 1899, S. 5 ff.; Schürer, Geschichte II, 497 ff., III, 71 ff.; Bacher, Art. Synagogue in Hastings, *Dict. of the Bible* IV, 636 ff.; in *JE* XI, 618 ff.

1. Der Gottesdienst war nicht an bestimmte Örtlichkeiten und Gebäude gebunden, es konnte ein jeder wie Daniel in seinem Zimmer (עליתא 6 11) für sich allein (ביחיד ,בינו לבין עצמו) beten, die Vorlesungen und Belehrungen hingegen forderten eine Öffentlichkeit, eine Gemeinde. Es ist einleuchtend, daß die Gemeinde sich stets an demselben Platze versammelte, daß ein Raum für die gottesdienstlichen Zwecke hergerichtet wurde. Der älteste Name, der dafür üblich war, knüpft an das biblische בית העם (Jer. 39 8) an, worunter in vorexilischer Zeit ein öffentliches Gebäude verstanden wurde. Der Name erhielt sich im Volksmunde recht lange, noch gegen Ende des 2. Jahrhunderts unsrer Zeitrechnung war בית עמא ein populärer Ausdruck: der Gebrauch des Wortes war allerdings damals bei den Gelehrten verpönt und galt als Todsünde (b. Schabb. f. 32 a). Eine andere biblische Bezeichnung ist בית תפלה (Jes. 56 7), der zweite Tempel soll ein Bethaus für alle Völker werden. Nach allgemeiner Annahme bezieht sich auch מיעדי אל (Ps. 74 8), vielleicht auch בית מיעד (Hi 30 23), auf die im Lande verbreiteten Stätten für gottesdienstliche Versammlungen; sicher ist, daß Aquila das Wort so aufgefaßt und durch συναγωγάς

wiedergegeben hat. Dieser griechische Ausdruck ist schließlich der gebräuchlichste und verbreitetste geworden. In LXX entspricht er dem biblischen עדה, dem Worte für Gemeinde. In den Targumim wird das Nomen עדה durch כנשתא, die Verben הקהיל und אסף durch כנש wiedergegeben, davon heißt das Versammlungshaus der Gemeinde בי כנשתא, prägnant auch כנשתא. Da der Stamm auch in der hebräischen Form כנס vorkommt (Esth. 4 16), wird im nachbiblischen Wortschatz auch כנסת im Sinne von Versammlung gebraucht: das für gottesdienstliche Versammlungen dienende Gebäude heißt daher בית הכנסת, plur. בתי כנסיות. Derselbe Wechsel im Sprachgebrauch liegt bei *συναγωγή* vor. Es bezeichnet ursprünglich wie כנשתא die Gemeinde, wird daher auch zur Benennung von Vereinen gebraucht, heißt aber schließlich ebenfalls Versammlungsstätte der Gemeinde, gottesdienstliches Gebäude. Das Wort ist als Fremdwort durch Vermittlung des Lateinischen ins Italienische, Französische, Deutsche, Englische übergegangen, im Spanischen liegt es in der Bildung Esnoga vor.

Unter den hellenistischen Juden finden wir am häufigsten die בית תפלה (LXX *οἶκος τῆς προσευχῆς*) entsprechende Bezeichnung *προσευχή*, *προσευκτήριον*, wovon Juvenal sogar ein lateinisches Proseucha bildet. Der Unterschied im Sprachgebrauch zwischen Palästina und der griechischen Diaspora wird besonders klar, wenn Philo von den Essäern hervorhebt, daß sie ihre heiligen Stätten *συναγωγαί* benennen. Ganz vereinzelt findet sich *σαββατεῖον*, was auf die Zusammenkünfte an jedem Sabbat hinweist und im syrischen בית שבתא דיהודיי, plur. בית שבי דיהוד' seine Parallele hat. Heiden bedienten sich zur Bezeichnung der jüdischen Bethäuser auch des Ausdrucks *τὰ ἱερά*, den sie für ihre Tempel anzuwenden pflegten. Bei den arabisch sprechenden Juden lebte בית הכנסת in אלכניס fort, dem Sinne entsprach auch גמיעה, das sich als aljama in Urkunden aus der Provence findet: Makrizi gebraucht jedoch auch das dem בית תפלה entsprechende Salawat. In Sizilien war im Mittelalter die Bezeichnung Meskita verbreitet, die dem arabischen مسجد = Moschee entsprach: auch die Falaschas nennen ihre Bethäuser Mesgid, wahrscheinlich ist das eine alte Bezeichnung, die auf das in neu entdeckten Texten vorkommende בית השתחויה zurückgeht. Die Türken nennen die Bethäuser Havras, was aus dem hebräischen Wort für Verein (חברה) genommen ist.

In romanischen und slavischen Ländern sowie in Ungarn wurde die Bezeichnung des Bethauses an das lateinische templum angelehnt, daneben aber kommen auch andere Benennungen wie Synagoge oder das Äquivalent von Bethaus vor. In Rom bezeichneten die Juden ihre Gemeinschaft wie die anderen Nationalitäten als Schola, die älteste Nachricht darüber liegt aus dem Jahre 1111 vor. Daher kam es, daß ihre Versammlungsstätten in Italien schola, in Deutschland S c h u l e , S c h u l hießen; Luther übersetzt *συναγωγή* im N. T. meist durch Schule, und in der jüdisch-deutschen Mundart heißt das Gotteshaus bis heute Schul. Vor einem Jahrhundert wurde für moderne Bethäuser der Name T e m p e l beliebt, in Österreich hat sich diese Bezeichnung vielfach eingebürgert, in Deutschland wird der Name Synagoge vorgezogen.

2. Wann zuerst ständige Bethäuser errichtet worden sind, wissen wir nicht; die Anschauungen darüber hängen zum Teil mit der Auffassung der erwähnten Namen zusammen. Wenn man, wie die alte jüdische Tradition, bereits in בית העם ein Bethaus erblickt, müßte die Einrichtung v o r e x i l i s c h sein. Da wir aber in vorexilischer Zeit sonst nirgends von einem regelmäßigen Gottesdienste der Gemeinde und damit zusammenhängenden Gebäuden erfahren, da auch in dem Namen an sich keinerlei Hinweis auf die Verwendung als Bethaus liegt, ist die Annahme nicht aufrecht zu erhalten. Hingegen ist es sehr wahrscheinlich, daß für die gottesdienstlichen Versammlungen im Exil (ob. S. 235) besondere Stätten geschaffen wurden. Wo ein Prophet wohnte wie Ezechiel, bildete sein Haus den natürlichen Mittelpunkt (vgl. z. B. Ez. 8 1), an anderen Orten hingegen mußten Versammlungsstätten gesucht werden. In talmudischer Zeit führte man das Alter einiger babylonischer Synagogen, wie der in Schefitib (שפיתיב) bei Nehardea und in Huzel, direkt auf die Zeit der Exulanten zurück. Mit der Verbreitung des gemeinsamen Gottesdienstes in Palästina, besonders nach dem Auftreten Esras, nahmen dann die Synagogen im Lande zu, und in der Zeit der syrischen Bedrängnis, aus der Ps. 74 stammt, werden bereits „alle Versammlungsstätten Gottes“ durch Feuer zerstört.

Die ältesten d a t i e r t e n Nachrichten über das Vorhandensein von jüdischen Bethäusern stammen aus Ägypten. Eine Inschrift aus Schedia bei Alexandrien berichtet von der Widmung der Proseuche der Juden für den König Ptolemäus III Euergetes (247—221)

und die Königin Berenike. Auch auf einer anderen Inschrift und einem Papyrus, die noch aus dem 3. Jahrhundert stammen, wird der jüdischen Proseuchen in Ägypten gedacht, so daß ihr Vorhandensein um die Mitte des 3. Jahrhunderts nicht zu bezweifeln ist. Betrachtet man das Bethaus in Schedia als eine Filiale der großen Proseuche in Alexandrien, dann müßte diese noch eine ganze Weile älter und kurz nach der Einwanderung der Juden in die aufblühende neue Stadt errichtet worden sein. Es ist behauptet worden, daß die Institution der Synagoge in den hellenistischen Ländern entstanden und erst von dort in Palästina eingeführt worden ist. Das widerspricht jedoch allen sonst bekannten Tatsachen; die vollständige Abhängigkeit der alexandrinischen Juden in religiösen Fragen vom Mutterlande weist darauf hin, daß die Entwicklung umgekehrt war, daß die in Palästina längst verbreiteten Synagogen nach Ägypten übertragen wurden. Wir sehen aus den genannten Zeugnissen, in wie früher Zeit das geschah. Die Ausbreitung der Synagogen erfolgte mit erstaunlicher Schnelligkeit, überall wohin Juden wanderten, ahmten sie die neue Einrichtung nach. Strabos Wort, daß es keinen Platz in der οἰκουμένη gibt, der nicht das Geschlecht der Juden aufgenommen hat und von ihm eingenommen wird (um 85), dürfen wir auch auf die Synagogen anwenden. Wo eine einigermaßen beträchtliche Zahl von Juden wohnte, schritt sie zur Gründung einer religiösen Gemeinde und eines Bethauses. Daher finden wir noch vor dem Untergange des jüdischen Staates nicht nur in Palästina, sondern auch in der Diaspora aller Orten Bethäuser, zumal aus der griechisch-römischen Welt besitzen wir zahlreiche Nachrichten über die Existenz von Synagogen. Josephus spricht von den Synagogen in Dora, Tiberias, Cäsarea, Antiochien, die Evangelien von denen in Nazareth und Kapernaum, die Apostelgeschichte von denen in Jerusalem, Damaskus, Salamis auf Cypern, Antiochien in Pisidien, Ikonium, Philippi in Makedonien, Thessaloniche, Beröa, Athen, Korinth, Ephesus. In den verschiedensten Orten und Gegenden Ägyptens bezeugen Papyri und Inschriften das Vorhandensein der Synagogen, in Rom werden sie durch die Grabschriften der Katakomben belegt; überall vom persischen Meere bis zu den Säulen des Herkules, wo Juden wohnten, treffen wir Spuren jener neuartigen Mittelpunkte für ihr religiöses Leben. Für Philo und Josephus galten sie als uralte Institutionen aus mosaischer Zeit und auch die rabbinische Tradition in den Targumim versetzt sie in

die Anfänge des israelitischen Volkes zurück. Das Christentum konnte seine Propaganda überall an die Synagogen anknüpfen, sie waren nicht nur „fontes persecutionum", wie Tertullian sie nennt, sondern auch, wie Harnack schreibt, „die wichtigsten Voraussetzungen für die Entstehung und das Wachstum christlicher Gemeinden im Reiche". Die Errichtung von Synagogen hat in nachchristlicher Zeit nicht stillgestanden. Solange das Staats- oder Kirchengesetz es nicht verbot, sind sie überall, wohin Juden kamen, entstanden, und selbst, wo sie nicht gestattet waren, wurden contra legem im geheimen Stätten für das Gebet begründet. So ist es bis auf den heutigen Tag geblieben, die Synagoge ist die ständige Begleiterscheinung der jüdischen Gemeinden auf dem ganzen Erdenrunde.

3. In Palästina gehörten die Synagogen zum Stadtbilde, sie wurden mitten in der Stadt erbaut, da wo es am geeignetsten schien. In der Diaspora scheint das nicht der Fall gewesen zu sein, Paulus findet in Philippi die Synagoge außerhalb der Stadt an dem Flusse (ἔξω τῆς πύλης παρὰ ποταμὸν οὗ ἐνομίζομεν προσευχὴν εἶναι Akt. 16 13). War es Zufall oder Absicht, daß die Synagoge hier am Wasser lag? Josephus berichtet auch von einem Volksbeschluß der Bürger von Halikarnaß, wahrscheinlich aus Cäsars Zeit, durch welchen den Juden gestattet wurde, nach der Väter Sitte am Meere Synagogen zu bauen (προσευχὰς ποιεῖσθαι πρὸς τῇ θαλάσσῃ κατὰ τὸ πατρίον ἔθος Ant. XIV 10 23). Auch die auf einem Papyrus aus dem ägyptischen Tebtynis vom Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts erwähnte προσευχὴ τῶν Ἰουδαίων lag am Wasser. Die rabbinischen Quellen erwähnen nur, daß der Ort, an dem sich Gott den Propheten außerhalb Palästinas geoffenbart hat, stets am Wasser gelegen war. Von einer Vorschrift, Synagogen am Wasser anzulegen, wissen sie nichts, in Palästina waren die Bethäuser auch nicht am Wasser, und dem Bedürfnisse des Händewaschens vor den Gebeten genügten sicher ein Brunnen oder ein Wasserbecken, wie es noch heute jede Synagoge und jede Moschee enthält, besser als die Nähe des Flusses oder des Meeres. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß selbst in der Diaspora die Synagogen überall am Wasser lagen. Was die Bethäuser in Rom anlangt, so ist es kaum von einem einzigen wahrscheinlich, daß ein Fluß in der Nähe war. Auch von der großen Basilika in Alexandrien wird es nicht berichtet und, daß die zahlreichen in der Stadt Alexandrien zerstreuten Synagogen sämtlich am Wasser gelegen

haben sollen, ist kaum anzunehmen. Es dürfte selbst in der Diaspora keine einheitliche Norm darüber bestanden haben. In den jüdischen Quellen ist nicht vor dem 14. Jahrhundert die Rede davon, erst Jakob b. Ascher hebt hervor, daß es r a t s a m ist, am Wasser zu beten, und im letzten Jahrhundert rühmt Chajim Palaggi in Smyrna (1788 bis 1869) als besonderen Vorzug der Synagogen in Konstantinopel, daß sie am Wasser liegen, fügt jedoch zur Entschuldigung sofort hinzu, daß die Empfehlung, am Wasser zu beten, sich nur auf die Privatandacht bezieht. Nirgends ist auch, soviel wir wissen, ein Gewissenskonflikt dadurch entstanden, daß die Synagogen nicht unmittelbar neben einem Wasser lagen.

Die andere Ortsangabe für die Synagoge in Philippi, daß sie sich vor dem Tore befand, dürfte nicht auf Zufall beruhen, in der Regel werden in der Diaspora die Synagogen außerhalb der Stadt gelegen haben. Innerhalb der Städte, wo Götzentempel waren, vermied man es zu beten; nur da, wo eigene Judenviertel bestanden, wie in Alexandrien, blieb man in denselben. Völlig gleichmäßig wird das Verfahren jedoch kaum gewesen sein, Ausnahmen kamen immer vor; in Korinth z. B. kann die Synagoge schwerlich außerhalb der Stadt gestanden haben, wenn das Haus des Titius Justus, in dem Paulus abstieg, sich unmittelbar neben ihr befand (Akt. 18 7). In Rom, wahrscheinlich auch in anderen Städten, war es durch Gesetz verboten, fremde Kultstätten innerhalb des Pomeriums anzulegen. — Auch in Babylonien lag höchstwahrscheinlich eine ähnliche Schwierigkeit vor. Es ist anzunehmen, daß die persischen Feueranbeter die jüdischen Gotteshäuser nicht innerhalb der Stadt dulden wollten (קא סתרי בי כנשתא b. Joma 10a), und daß sie infolgedessen weit weg erbaut werden mußten. Im Talmud gilt eine der Stadt nahe Synagoge (בי כנשתא סמיכתא b. Kidd. 73b) als Ausnahme, die Entfernung war das Gewöhnliche. So spricht auch der Midrasch davon, daß man zur Synagoge weit hinauszieht, sich den Weg einteilt und stückweise zurücklegt (בא יכבא לבי״תכנ Tanch. I, S. 61b). Bei Regenwetter und brennendem Sonnenschein flüchtet man sich bisweilen in die Synagogen (obwohl das als verboten gilt), weil kein anderer Schutz in der Nähe zu finden ist (b. Meg. 28b). Sehr häufig werden Maßregeln genannt, die in der Befürchtung, die Andächtigen allein oder in geringer Anzahl in den Bethäusern zurückzulassen, ihren Ursprung haben. Im Mittelalter begegnet uns von Raschi an bei allen Lehrern der deutsch-französischen

Schule die Anschauung, daß die Synagogen in Babylonien außerhalb der Städte auf den Feldern lagen; sie muß auf direkte Tradition zurückgehen, denn aus eigener Erfahrung kannte man Feldsynagogen nicht, und die Annahme tritt mit zu großer Bestimmtheit auf, als daß sie aus bloßer Kombination hervorgegangen sein könnte. Sicherlich aber hat es auch in Babylonien an Ausnahmen nicht gefehlt, es muß auch Synagogen innerhalb der Städte gegeben haben.

4. Die Synagogen der Diaspora standen unter staatlichem Schutze. In Ägypten waren sie dem Könige gewidmet und als unverletzlich erklärt; Inschriften dieses Inhalts aus älterer Zeit werden, wenn sie schadhaft geworden sind, durch die Behörden später erneuert. In der Synagoge zu Schefitib bei Nehardea soll sogar das Bildnis (אנדרטא) des Königs aufgestellt gewesen sein, wahrscheinlich handelt es sich dabei ebenfalls um eine Widmung, und nur darum galt das Gotteshaus nicht als entweiht. Auch die Synagoge von Kasiun im nördlichen Galiläa ist nach einer dort gefundenen Inschrift „zum Wohle des Kaisers Septimius Severus und seiner Söhne Caracalla und Geta" errichtet (um 197). Eine andere Art der Ehrung war auch die Benennung des Gotteshauses nach dem Kaiser (*συναγωγὴ Ἀγριππησίων*, כנשתא דאסיורוס). Die chinesischen Juden von Kai-Fung-Fu hatten in der Mitte des Betraums einen Tisch, auf dem in goldenen Lettern der Name des Kaisers nebst einem Gebet für sein langes Leben eingezeichnet war.

Da den Juden freie Ausübung ihres Kultus gewährt war, standen die Synagogen unter dem Schutze des Gesetzes. Wer sie zerstörte oder gewaltsam entweihte, verfiel strenger Strafe, meist erfolgte auch die Verurteilung zum Schadenersatz. Vom patristischen Zeitalter an fehlte es nicht an christlichen Geistlichen, die ein frommes Werk darin erblickten, Synagogen zu zerstören oder in Kirchen umzuwandeln. Die letzten weströmischen Kaiser mußten wiederholt wegen solcher Ausschreitungen Strafen verhängen. Auch Papst Gregor der Große erklärte die gesetzwidrige Vernichtung oder Besitzergreifung einer Synagoge für strafwürdig; wenn er auch der Meinung war, einen einmal als Kirche geweihten Raum nicht wieder herausgeben zu dürfen, so trat er doch dafür ein, daß die Juden eine volle Entschädigung erhielten. Die erste gewaltsame Umwandlung einer Synagoge in eine Kirche erfolgte in Byzanz, im byzantinischen Reiche wurde diese Ungerechtigkeit zum staatlichen Grundsatz erhoben, bei der Eroberung des

Vandalenreiches 535 gab Kaiser Justinian den Befehl, aus den zahlreichen Synagogen Kirchen zu machen. Das Beispiel fand im Mittelalter, besonders in romanischen Ländern, Nachahmung; in Spanien stehen noch heute zahlreiche Kirchen, die einst Synagogen waren, darunter die beiden monumentalen Bauten von El Transito und S. Maria la Blanca in Toledo, die wegen ihres hohen architektonischen Wertes neuerdings auf Staatskosten restauriert und zum Nationaleigentum erklärt wurden. In Deutschland verfuhr man meist so, daß bei Vernichtung der jüdischen Gemeinden die Synagogen zerstört und auf ihrem Platz eine Kirche gebaut wurde. Das letzte Beispiel einer derartigen Verwendung von Synagogen auf deutschem Boden fand in Wien statt, wo Leopold I. am 18. August 1670 die Synagoge „als eine Mördergrube, zum Hause Gottes hat aufrichten lassen", wie eine Inschrift geschmackvoll berichtet. Nicht selten geschah es, daß in Zeiten der Gefahr die Gemeinden sich in ihrem Gotteshause versammelten, Feuer daran legten und mit ihm zusammen in den Flammen den Tod fanden.

5. Die Zahl der Synagogen war in manchen Städten beträchtlich; da es meistens kleine Gebäude waren, erwies sich bei einer größeren jüdischen Bevölkerung eine stattliche Anzahl als notwendig. Auch andere Gründe führten dahin, man hatte z. B. besondere Synagogen für den Sommer und für den Winter (b. B. B. 3a). Aus Jerusalem wird übertreibend berichtet, daß zur Zeit der Zerstörung des Tempels 394 oder gar 480 Synagogen dort waren, eine ähnliche unwahrscheinliche Ziffer wird von Better angegeben, aber immerhin werden auch in zuverlässigen Berichten hohe Zahlen überliefert. So wird von 13 Synagogen erzählt, die um 300 in Tiberias vorhanden waren, Philo erwähnt das Vorhandensein einer großen Anzahl Proseuchen in Alexandrien, und in Rom sind uns jetzt durch die Gräberinschriften bereits 11 Gemeinden aus der Kaiserzeit bekannt. Unter heidnischer Herrschaft war die Freiheit, Gemeinden und Synagogen zu gründen, unbeschränkt. Die christlichen Kaiser von Theodosius II. (408 bis 450) an haben nicht mehr gestattet, neue Synagogen zu erbauen, und nur noch die Freiheit gelassen, die alten auszubessern. Die kirchliche Gesetzgebung bestimmte dann, daß die Juden einer Stadt nie mehr als e i n e Synagoge besitzen durften. Sie traf sich darin mit der mohammedanischen, denn auch nach Omars Bestimmungen war es verboten, mehr als eine Synagoge in einer Stadt zu erbauen, in Wirklichkeit aber wurden sehr

viele Ausnahmen geduldet. Die staatliche Gesetzgebung hat überall, wo Judenordnungen unter dem Einflusse kirchlichen Geistes entstanden, an der Beschränkung festgehalten, erst als mit der Neuzeit die Gewissensfreiheit zum Grundsatz erhoben wurde, konnte die alte Praxis wieder hergestellt werden.

6. Die Synagogen galten als Heiligtümer im Kleinen (מקדש מעט), sie hatten heiligen Charakter, d. h. man durfte sie für andere Zwecke als die des Gottesdienstes oder der Belehrung nicht verwenden. Man durfte sie nicht einmal betreten, wenn man nicht beten wollte, sie nicht als Durchgang benutzen u. dgl. Diese Bestimmungen wurden jedoch nicht mit voller Strenge durchgeführt, oder die Synagoge muß, abgesehen von dem Raume, der zum Gebet diente, Nebenräume enthalten haben, deren anderweitige Verwendung gestattet war. Denn die Synagogen waren nach allem, was wir wissen, Gemeindehäuser im weitesten Sinne des Wortes. Außer den Gebetsversammlungen wurden in ihnen z. B. Leichenfeiern für hervorragende Männer und Frauen gehalten. Der Talmud nennt eine כנשתא דמרדתא d. h. Revolutionssynagoge in Cäsarea; übereinstimmend damit berichtet Josephus, daß während des jüdischen Krieges dort politische Zusammenkünfte stattgefunden haben. In Pantikapäum, dem heutigen Kertsch auf der Krim, findet die Freilassung eines Sklaven im Jahre 81 in der Synagoge (ἐπὶ τῆς προσευχῆς) statt. Ferner wird im Talmud häufig berichtet, daß Rechtsakte und richterliche Funktionen im Synagogengebäude vollzogen werden, wahrscheinlich nicht im Betraume, sondern in dafür bestimmten besonderen Zimmern (vgl. S. 468 f.), aber als Mittelpunkt des sozialen Lebens eignete sich die Synagoge sehr gut für Ankündigungen aller Art. Josua b. Levi (3. Jahrh.) beanspruchte für die Gelehrten das Recht der Benutzung des Synagogengebäudes und danach wurde in Palästina vielfach gehandelt (j. Meg. III, 4 f. 74 a). Auch Wohnräume für den Küster waren häufig mit der Synagoge verbunden. In Babylonien dienten die Nebenräume als Herberge für durchreisende Fremde. Die wichtigste Verwendung fanden die Synagogengebäude für Schulzwecke, von der ältesten Zeit an war es üblich, an die Synagoge Räume für den Unterricht anzuschließen, Schule und Synagoge wurden auf diese Weise untrennbare Begriffe.

Im Mittelalter wurde die Synagoge für den Juden nicht bloß der Ort des Gebetes, sondern geradezu die Stätte des gesamten Gemeinde-

lebens. Die Synagogen und ihre Nebenräume dienten daher nicht nur der Gemeindeverwaltung, sie wurden wie in alter Zeit auch für Mitteilungen und Aufgebote aller Art verwendet, die Regierungsbehörden forderten vielfach, daß Ankündigungen an dieser Stätte erfolgten, welche die Gewähr für die weiteste Öffentlichkeit bot. Auch die Eide mußten von den Juden in der Synagoge geleistet werden. Eine eigenartige rechtliche Funktion wurde den Synagogen zugewiesen; wer glaubte, ein Unrecht erfahren zu haben, ohne daß ihm von seiten der Behörden eine hinreichende Sühne zuteil geworden war, hatte die Befugnis, den Gottesdienst in der Synagoge zu unterbrechen und dessen Fortsetzung solange zu verhindern, bis ihm Gerechtigkeit wiederfahren wäre; selbstredend wurde dieses Mittel häufig mißbräuchlich angewendet und es mußten strenge Maßregeln dagegen getroffen werden. Die Schule fand im Mittelalter wie in alter Zeit sehr häufig im Gebäude der Synagoge Unterkunft. Im großen undganzen ist es bis in die Gegenwart so geblieben, daß neben den Beträumen in zahlreichen Fällen auch die Schule und die Verwaltung der Gemeinde im Gebäude der Synagoge untergebracht wird.

§ 49. Bauart der Bethäuser.

Literatur: Löw, Hoffmann, Bacher das.: Krauß. Die galiläischen Synagogenruinen.

1. Es war nicht erforderlich, für die Zwecke des Gottesdienstes ganze Häuser bereit zu stellen, es genügte ein Raum, in dem die Gemeinde ungestört ihre Andacht zu verrichten in der Lage war: namentlich in der Diaspora wird in den meisten Fällen zuerst ein Privathaus für die gottesdienstlichen Versammlungen verwendet worden sein, ehe es zur Gründung und zum Bau einer Synagoge kam. In der Gestaltung des Baues war die Gemeinde vollständig frei. Die Mischna enthält keine einzige Bestimmung über die Erfordernisse der gottesdienstlichen Gebäude, die Tosefta nicht mehr als zwei, die eine bezieht sich auf den Platz, die andere auf die Orientierung des Gebäudes. Für die Anlage gilt die Vorschrift, daß die Synagoge am höchsten Punkte des Ortes (בגיבה של עיר) erbaut werden soll. Die Orientierung soll derart sein, daß der Eingang an der Ostseite liegt, die Gemeinde sich nach Westen zu wendet (Tos. Meg. IV 22, 23 S. 227[15] ff.).

Die Bibel berichtet von Daniel, daß im Obergemache seines

Hauses, in dem er betete, die Fenster nach Jerusalem hin gerichtet waren (6 11). Daran anknüpfend schreibt eine Baraita für die Privatandacht vor, sich in der Diaspora nach dem heiligen Lande, in Palästina nach Jerusalem, innerhalb der Stadt nach dem Tempel, auf dem Tempelberge nach der Richtung des Allerheiligsten hin zuwenden, derart, daß das ganze jüdische Volk sich beim Gebete nach ein und demselben Punkte richtet (b. Ber. 30a). Auch die Mischna setzt diese Bestimmung voraus (Ber. IV 4), wohlgemerkt aber nur für die Andacht des einzelnen; wie sie sich die Einrichtung der Bethäuser denkt, sagt sie nirgends.

2. Bei dem Mangel an Quellenmaterial über die Beschaffenheit der Bethäuser und ihre Bauart ist es von hoher Wichtigkeit, die vorhandenen Reste von Synagogengebäuden aus alter Zeit zu betrachten. Da kommen vor allem die elf Synagogenruinen in Galiläa in Betracht, deren immer mehr dem Verfalle ausgesetzte Trümmer vor nahezu einem Jahrzehnt durch eine Expedition der Deutschen Orientgesellschaft einer eingehenden Untersuchung unterzogen wurden. Über das Resultat liegt vorerst nur eine vorläufige Mitteilung vor, die jedoch für unsere Zwecke genügt. Die Synagogen liegen in unmittelbarer Nähe des Tiberias Sees um die Städte Meron, Tiberias und Kapernaum herum. Das hauptsächlichste Ergebnis der Forschung ist die Festlegung ihres Bauplans und die Feststellung, daß der Grundriß sämtlicher Ruinen gleich ist: ein breites Mittelschiff mit einem Säulenumgang auf drei Seiten, der eine Empore trug.

Von der größten Synagoge, der von Tell Hum, dem alten Kapernaum, heißt es in dem Bericht: „Von den Umfassungsmauern des 18 zu 24 m großen Baues ist wenig erhalten, aber doch genügend, um die Gliederung aller Außenwände durch Pilaster, die Durchbrechung der Südmauer durch ein Hauptportal und zwei Nebenportale und der Ostmauer durch eine Seitentür zu erweisen. Die Seitentür führte auf einen mit großen Platten ausgelegten Hof, dessen Abschluß nach Osten und Norden hin nicht mehr festgestellt werden konnte. Nach Süden hin ist ihm und der Synagogenfront eine 3,30 m breite und fast 2 m hohe Terrasse vorgelagert, zu der von Westen eine Treppe mit 4, von Osten her eine Treppe mit 14 Stufen emporführte. Die schmale Brüstung der unüberdeckten Terrasse ist nur aus den Standspuren zu erschließen. Das Terrain fiel von Westen nach Osten ab, der östliche Teil der Terrasse und der Osthof erhoben sich auf wohlgefügtem

Quaderbau bis zu 3 m über Außenniveau. Vor beiden Treppen beginnt eine Pflasterung mit Basaltsteinen, die von der Osttreppe aus offenbar zu dem See hinabführte, der heute ca. 80 m weit von der Synagoge liegt.

Im Innern wurde ein an drei Seiten umlaufender Säulenumgang auf erhöhtem Stylobat festgestellt. Die Säulenstühle mit den angearbeiteten Basen stehen zum großen Teil noch in situ. Ursprünglich standen auf der Ost- und Westseite je 6, auf der Nordseite 2 quadratische Stühle für Vollsäulen, an den Ecken, die die Nordkolonnade mit der Ost- und Westkolonnade bildete, besondere Eckstühle für Pfeiler mit angearbeiteten Halbsäulen. Der Fußboden des $3^1/_2$ m breiten Umgangs liegt in gleicher Höhe mit dem des 8 m breiten Mittelschiffs. Beide waren mit großen Kalksteinplatten belegt. An den Längswänden zogen sich zwei Bankreihen hin, deren obere an den Querwänden und zu beiden Seiten der Osttür mit einem Polster endigte. In der Südwestecke ist das Polster erhalten und zeigt an der Vorderseite einen Kopf.

Für den Aufbau des Innern wurden monolithe Säulenschäfte aus Kalkstein von 3,74 m Länge, korinthische Kapitelle und Epistylien mit angearbeitetem Fries von fast 3 m Länge gefunden, die einer unteren Säulenstellung angehörten. Schäfte von etwas kleinerem Durchmesser, dazu gehörige Kapitelle aus Wulst und Kehle und passende Epistylien stammen von einer oberen Säulenstellung. Balkenlöcher auf der Rückseite der Epistylien zeigen, daß der Umgang zweigeschossig war. Das Mittelschiff war also von 3 Seiten von einer Empore umzogen.

Von den Wänden der Emporen stammen wahrscheinlich die Stücke einer vortrefflich gearbeiteten Wandarchitektur, die sich aus Halbsäulen mit attischer Basis und korinthischem Kapitel, einem reich ornamentierten Fries, der über den Halbsäulen in Kröpfen vorsprang, und einem Geison mit Sima zusammensetzte. Die zahlreich und zum Teil sehr gut erhaltenen Friesstücke zeigen in Kreisfeldern, die von Akanthuswerk umrahmt sind, den verschiedenartigsten Schmuck: Blätter, mannigfache Blüten, Rosetten, Steine, Pentagramme und Hexagramme, zwei Traubensorten und Granatäpfel. Die in der Nähe der Nordwand gefundenen Friesstücke enthalten Tiervorderteile von Löwen oder Lämmern, die aus Akanthusblättern hervorspringen, aber leider alle absichtlich abgeschlagen sind. Auf der

mit Akanthus und Palmetten verzierten Sima ist eine figürliche Darstellung erhalten geblieben: 2 Adler, die eine Girlande in den Schnäbeln halten, und ein Seepferd.

Zahlreiche Steine einer kleineren Architektur scheinen von einer ädikulaartigen Dekoration der inneren Südwand zu stammen. Es gehören dazu Teile eines Giebels, 2 bis 3 Konchen, die innerhalb des Giebels angeordnet waren, und über die ein Tierfries im Bogen hinwegging, sowie gedrehte Säulchen mit korinthischen Kapitellen. Vielleicht rühren von dort auch Reste einer farbigen Stuckdekoration her, die unmittelbar vor der Front gefunden wurden.

Die figürlichen Darstellungen der drei Türstürze sind nur nach den Umrissen zu vermuten; ein Adler und Girlanden tragende Eroten über dem Mittelportal, vier- und zweibeinige Tiere zwischen Palmbäumen über den Seitenportalen. In der Mitte des westlichen Sturzes war eine Vase, in der Mitte des östlichen ein wohl von einem Adler gehaltener Kranz. Zu dem Hauptportal gehören zwei Türkonsolen, die an der Frontseite mit einem Palmbaum dekoriert sind. Zu dem weiteren Aufbau gehört ein Fenster, das nach innen und außen von einem Giebel mit Konche überdeckt war und durch Gitterstäbe geschlossen wurde. Den oberen Abschluß der Front bildete offenbar ein großer Giebel, dessen horizontales, reich geschmücktes Gebälk nach Art der syrisch-römischen Architektur durch einen Bogen unterbrochen wurde. Die aus Akanthusblättern springenden Tiere des dazu gehörigen Frieses sind sämtlich abgeschlagen."

Sehr bedeutsam wegen ihrer guten Erhaltung und als Zeichen für die Bauart in der Diaspora ist die Synagogenruine in Hammam-Lif, dem alten Naro, in Nordafrika in der Nähe von Karthago am Fuße des Djebel-bu-Kuruein. Aus den Ruinen läßt sich noch heute der Grundriß und die Anordnung des umfangreichen Gebäudes erkennen. Ein französischer Gelehrter beschreibt es wie folgt: „Der Bau bildete ein fast regelmäßiges Viereck von ungefähr 20 m Seitenlänge. Offenbar waren ein Nebeneingang in der Mitte der Südostseite am äußersten Ende eines langen Ganges und eine Ausgangstür an der Nordwestseite vorhanden, aber die Hauptfassade, vor der sich ein Hof befand, stand im Südwesten. Die Fassade wurde von zwei Säulen geschmückt, auf denen, wie sich erkennen läßt, ein Giebel ruhte. Die monumentale Tür führte zu einer Säulenhalle, die rechts ein massives Mauerwerk enthielt, links zwei kleine Zimmer. Durch die Säulenhalle gelangte man in ein

gleich breites, aber weniger tiefes rechteckiges Vestibül. Links von der Vorhalle führte eine kleine Tür in ein Zimmer, gegenüber vom Haupteingang verband eine große Tür den Vorraum mit dem Betraum (sanctuaire). Auf der Schwelle befand sich eine Inschrift mit dem Namen der Stifter des Mosaiks. Der eigentliche Betraum war ein längliches Rechteck von 10 zu 6 m Seitenlänge. Er zeigte im Westen eine runde Nische, die an den Mihrab der Moscheen erinnert. Der Fußboden war ganz mit Mosaik bedeckt, dessen Breitseite in drei Felder von verschiedener Ausdehnung geteilt war. Nahe am Eingang und im Hintergrunde waren Vögel, Vierfüßler, Blumen, Früchte, von Laubwerk umgeben, dargestellt. Das Mittelstück des Mosaiks übertraf an Größe die beiden anderen zusammen, es war wiederum in drei Teile geteilt, die in entgegengesetzter Art, d. h. der Länge nach angeordnet waren. Oben sah man eine Landschaft am Wasser, Fische und Wasservögel, unten eine reine Landschaft, Palmen beschatteten eine Schale, und an den Henkeln standen zwei Pfauen einander zugekehrt. In dem mittleren Teile befand sich innerhalb einer Umrahmung von Schwalbenschwänzen zwischen zwei siebenarmigen Leuchtern und anderen Kultusgegenständen eine Widmungsinschrift, die den Andächtigen Kunde davon gab, daß der Mosaikboden des Heiligtums auf Kosten einer Dame mit Namen Juliana hergestellt worden war.

Im Nordwesten des Betraumes, aber ohne Verbindnug mit ihm, hinter der Nische breitete sich ein großes rechteckiges Zimmer aus, das nach außen gerichtet war. In der Südostecke des Betraumes öffnete sich ein langer Gang, der in mehrere Säle führte, zwei links, drei rechts. In der Ostwand, gegenüber der Nische, waren drei Türen durchgebrochen, die nach ebensoviel Zimmern führten. Das erste Zimmer diente als Aufbewahrungsort für die Kultusgegenstände und die heiligen Bücher; das zeigte eine Inschrift an, die in den Mosaikboden eingelassen war.

Die Synagoge enthielt also, abgesehen von den Anbauten, etwa 15 Zimmer, die um das Hauptportal, einen Quergang und den Betraum gruppiert waren. Die Bestimmung der meisten Räume ist unbekannt. Viele waren mit Mosaiken geschmückt. Außer den erwähnten Bildern haben sich Reste mit folgenden Darstellungen gefunden: siebenarmige Leuchter, verschiedene Tiere, Löwen, Hyänen, Hähne, Rebhühner, Perlhühner, Enten, Fische, Bäume und Fruchtkörbe, außerdem die Büste eines jungen Mannes mit langen Haaren, der auf

der Schulter einen gebogenen Stock hält, die Büste einer Frau mit einem Helm, die einen Speer trägt usw. Durch die Motive und den Charakter der Dekorationen erinnert die Synagoge von Naro an die afrikanischen Villen aus der Kaiserzeit, sie scheint aus dem dritten oder vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu stammen."

3. Nehmen wir hinzu, was uns aus literarischen Quellen oder Inschriften über Synagogen des Altertums bekannt ist. Da haben wir zunächst der Schilderung zu gedenken, die der Talmud von der großen Proseuche in Alexandrien (*μεγίστη καὶ περισηματότη* Philo) entwirft: „Wer nicht die Doppelstoa von Alexandrien gesehen hat, hat nie die Herrlichkeit Israels geschaut. Wie eine große Basilika war sie gebaut, eine Säulenreihe innerhalb einer anderen, mitunter waren doppelt so viel Menschen darin, wie die Schar der aus Ägypten gezogenen. Den 71 Ältesten im Sanhedrin entsprechend befanden sich in ihr 71 Katheder von Gold mit Edelsteinen und Perlen ausgelegt, jedes einzelne stellte einen Wert von 25 Miriaden dar, eine Tribüne von Holz war in der Mitte usw." (Tos. Sukk. IV 6, S. 198 20 ff.).

Philo führt Klage darüber, daß bei der Zerstörung der Proseuchen in Ägypten zur Zeit des Flaccus auch die zu Ehren der Kaiser aufgestellten Schilde, goldenen Kränze und Stelen mit Inschriften mitvernichtet worden sind, und daß man es den Juden unmöglich mache, ihre Dankbarkeit gegen Wohltäter zu bezeigen, wenn sie nicht die heiligen *περίβολοι* besitzen, in denen die Dankzeichen aufgestellt werden könnten. Mit derselben Bezeichnung *περίβολοι* werden auch die Vorhöfe der Synagoge in Phokäa an der ionischen Küste erwähnt, wo die Stifterin der Synagoge und des *περίβολος* mit einem goldenen Kranze und der *προεδρία* geehrt wird. Der palästinische Talmud erwähnt eine פרורה, das ist ebenfalls ein größerer Hofraum dicht am Synagogengebäude. In Mantinea endlich wurde ein *πρόναος* für die Synagoge gestiftet.

4. Aus den herangezogenen Beschreibungen der alten Ruinen können wir mancherlei für die spätere Entwicklung der Synagogengebäude lernen. Bei den meisten der erwähnten Bauten muß es auffallen, wie hoch sie angelegt sind. Das erinnert an die behandelte Vorschrift der Tosefta (ob. S. 453). Nicht überall hatte man die Möglichkeit auf einer Terrasse zu bauen, in einem solchen Falle forderte dann Rab, der darin sehr streng dachte, in Babylonien zumindest, daß die Dächer der Privathäuser die Synagogen nicht überragen dürften.

und R. Aschi baute tatsächlich für den Sitz der Hochschule, Mata Machseja, eine Synagoge, die sich über alle Gebäude der Stadt erhob (b. Schabb. 11a). Das war später nicht mehr durchzuführen, schon der Midrasch berichtet, daß einst in alter Zeit die Synagogen hohe Gebäude waren. Wo die Kirche gegen jede Überhebung der Juden eiferte, gestattete sie keine monumentalen Synagogen, insbesondere führte sie darüber Klage, wenn die jüdischen Gotteshäuser sich vor benachbarten Kirchen auszeichneten, was selbst im hohen Mittelalter noch hier und da vorkam. Die staatliche Gesetzgebung ließ sich durch die kirchlichen Anschauungen beeinflussen und stellte ebenfalls der Erbauung von monumentalen Synagogen allerlei Hindernisse entgegen. Nichtsdestoweniger blieb die alte Vorschrift über die Höhe der Gebäude zu Recht bestehen, und im hohen Mittelalter begannen die Talmudisten über ihre Nichtbefolgung nachdenklich zu werden. Die einen forderten geradezu, daß die jüdischen Besitzer der umliegenden Häuser ihre Grundstücke abtragen müßten, die anderen fanden eine Entschuldigung darin, daß im nördlichen Europa die Dächer nicht wie im Orient flach sind, daß man demnach auf unseren schrägen Dächern nicht hantieren und in die Synagoge blicken und damit den Gottesdienst stören kann. Es werden aber auch Beispiele erwähnt, wo berühmte Lehrer eine teilweise Erhöhung der Synagogen forderten, zum mindesten sollte der Boden unter dem Dache der umliegenden Häuser nicht höher liegen als der Giebel der Synagoge. Eine strenge Durchführung der talmudischen Vorschrift war in nichtjüdischer Umgebung unmöglich, in christlichen und mohammedanischen Ländern wird ganz offen zugegeben, daß mit Rücksicht auf die herrschende Bevölkerung von einer Befolgung des Gesetzes Abstand genommen werden müßte. In Polen wurde es, spätestens um 1650, üblich, am Dache der Synagoge eine die Wohnhäuser überragende Stange anzubringen, die Sitte ging nach Deutschland über und hat sich, allerdings in künstlerischer Ausführung, bis zum heutigen Tage vielfach erhalten, wenn auch die gottesdienstlichen Gebäude der Gegenwart vermöge ihrer monumentalen Anlage eine solche Erhöhung nicht nötig hätten.

5. Die Orientierung des Bauplatzes war sehr verschieden, die erwähnte Vorschrift der Tosefta, die Eingangstür im Osten anzulegen und das Gebäude nach Westen zu richten, finden wir nur bei der Ruine in Irbid befolgt. Im Talmud wird von der Orientierung der Synagogen

nirgends gesprochen, für die Richtung beim Privatgebet werden gelegentlich die verschiedensten Seiten empfohlen, am häufigsten die Wendung nach Osten; das Christentum hat früh diese Sitte angenommen, sie wird bis zum heutigen Tage beim Bau der Kirchen beobachtet. Trotzdem keine bindenden Vorschriften darüber erwähnt werden, muß sich sehr früh die Sitte herausgebildet haben, die Richtung nach dem Heiligen Lande zu wählen und auch die Bethäuser danach zu bauen. Darauf wies das Beispiel Daniels hin, auch die Angaben im Gebete Salomos bei der Tempeleinweihung (I. Kön. 8 44. 48) wurden so ausgelegt. Hieronymus bezeugt als jüdische Sitte, sich beim Gebet dem Tempel zuzuwenden. Auch Apion erwähnt, daß die Synagogen nach Osten zu liegen, die Ruine von Hammam-Lif hat ihre Hauptfassade im Südwesten, so daß die Beter mit dem Gesicht nach Nordosten saßen, also ebenfalls in der Richtung nach Jerusalem. Endlich ist zu beachten, daß die Samaritaner ebenfalls in der Richtung nach dem Berge Garisim beten und darin, wie in den meisten religiösen Sitten, die jüdischen Einrichtungen befolgen. Trotz aller dieser Zeugnisse ist nicht zu bezweifeln, daß die Praxis nicht einheitlich war. Die galiläischen Ruinen sind mit einer Ausnahme von Süden nach Norden orientiert, also von Jersulem abgekehrt. Daß hier ein Baumotiv aus alter Zeit fortwirkte oder daß die Gemeinde zur Tür zugewendet saß, ist schwer anzunehmen, vielmehr ist es bei einigen Gebäuden ganz offenkundig, daß die Anlage mit Rücksicht auf die Fernwirkung des Gebäudes gewählt ist. In Tell Hum und in Kerazeh beherrscht die reich ausgeschmückte Fassade den See und bietet den Vorbeifahrenden den herrlichsten Anblick, ebenso genießt man von der Terrasse aus oder durch die geöffneten Türen prachtvolle Aussichten. Die Ruine von Nebratein liegt „auf einem Ausläufer der Safeder Berge auf einem ausgesucht schönen Platze mit der Aussicht auf den Hulesee, die Jordanebene nördlich davon und den ganzen Gebirgszug des stolzen Hermon". In Meiron ist die Plattform für den Bau der Synagoge aus einer kleinen, steilen Felskuppe ausgehauen, von der sich ebenfalls eine schöne Aussicht auf den See bietet.

Die Sitte entschied für die Richtung des Gesichtes nach Jerusalem. Daneben aber blieb die Vorschrift in Geltung, daß der Eingang der Synagoge im Osten liegen sollte. Maimonides hat sie nach dem Vorgange Alfasis kodifiziert, er macht aber nicht die Richtung der Beter davon abhängig, schreibt ihnen vielmehr vor, sich nach der

Lade hinzuwenden (vgl. S. 471), welche je nach der geographischen Lage des Ortes ihren Platz erhalten sollte. In Frankreich und Deutschland jedoch sah man von der Bestimmung über die Türen gänzlich ab, hielt sich nur an die Wendung nach Palästina und baute die Synagogen so, daß sie nach Osten zu lagen und den Eingang an der Westwand hatten. Im Schulchan Aruch ist aus einer Kombination beider Anschauungen die Bestimmung entstanden, daß die Eingangstür gegenüber der durch den Platz der Lade angegebenen Richtung sich befinden muß. Die in Europa allgemein befolgte Wendung nach Osten war geographisch nicht ganz genau. Mordechai Jaffe forderte darum eine südöstliche Richtung, aber obwohl sein Hinweis später erneuert wurde, blieb es bei der Orientierung nach Osten. Die Baustellen der Synagogen wurden sehr sorgfältig, vielfach sogar recht unvorteilhaft abgesteckt, um die östliche Richtung zu erhalten. Die Gemeinden waren darin weit weniger nachgiebig als selbst die strengsten Rabbiner, die infolge ihres Einblicks in die Quellen ein Abweichen vom Herkommen nicht für unmöglich hielten.

6. Die Zahl der Türen, die in die Synagoge führten, wird sehr verschieden gewesen sein. In den galiläischen Ruinen finden wir regelmäßig eine Haupttür in der Mitte und zwei Seitentüren, auch der Midrasch erwähnt eine mittlere Tür; es ist daher nicht ganz ausgeschlossen, daß das eine ständige Einrichtung war und vielleicht eine symbolische Bedeutung hatte. Neben den Türen an der Eingangswand zeigen die Ruinen und kennt auch der Talmud Seitentüren (פתחא אחריתא b. Sota 39b), die wahrscheinlich in die Nebenräume führten.

In Irbid soll der Fußboden bedeutend tiefer gelegen haben als die Schwelle der Eingangstür. Falls das nicht besondere Ursachen hatte, sähen wir hier zum ersten Male die Vorschrift des Talmuds befolgt, daß man beim Beten an einer niedrigen Stelle stehen soll, um aus der Tiefe Gott anzurufen (vgl. Ps. 130 1). Nach dem einfachen Sinn jener Stelle (b. Ber. 10b) kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Vorschrift sich nur auf die Andacht des einzelnen im Privathause bezieht; in talmudischer Zeit wurde ihr in Babylonien schon Rechnung getragen, der Vorbeter stand dort tiefer als die Gemeinde. Im Mittelalter aber baute man die Gotteshäuser so, daß man auf einer oder mehreren Stufen zu ihnen hinuntersteigen mußte, und erst in neuerer Zeit wird meist von dieser Tradition abgewichen.

7. Der Fußboden der galiläischen Synagogenruinen ist fast durch-

weg mit einfachen Steinplatten belegt, nur in Umm-el-Amed war er mit einem schlichten Mosaik aus Kalksteinwürfeln bedeckt; in Hammam-Lif und am Pontus hat man reichen und kunstvollen Mosaikschmuck gefunden. Hier scheint die Diaspora sich dem griechischen Geschmack angeschlossen zu haben, während man in Palästina im allgemeinen die strengere Anschauung befolgte und Mosaik verpönte, obwohl im Tempel zu Jerusalem eine kunstvolle Pflasterung verwendet war. In Babylonien machte die Scheu selbst vor den Steinplatten (רצפה של אבנים b. Meg. 22 b) nicht Halt; es galt als verboten, sich auf ihnen niederzuwerfen (השתחויה), da es dennoch geschah, wurde unser Niederwerfen für nicht ganz vorschriftsmäßig ausgeführt erklärt. Schließlich ging die Bedenklichkeit so weit, daß man nicht einmal mehr auf einem Holzfußboden niederfallen wollte; in Deutschland, wo die Sitte herrschte, sich am Versöhnungstage während der Aboda niederzuwerfen, breitete man Matten, in ärmeren Gegenden auch Stroh, auf dem Fußboden aus, um jeden Anschein zu vermeiden, als fiele man auf den bloßen Fußboden.

8. Der innere Raum hatte in der Regel die rechteckige Form der römischen Basilika, die Proseuche in Alexandrien nennt der Talmud בסילקי, die galiläischen Ruinen ebenso wie Hammam-Lif haben sämtlich für den Betraum die Form des länglichen Rechtecks. In den galiläischen Ruinen laufen an zwei Längsseiten Säulen entlang, meistens auch an der dritten, so daß ein vollständiger Umgang vorhanden und der Raum in ein breites Mittelschiff und zwei schmälere Seitenschiffe geteilt ist. Die Einteilung in drei Schiffe ist in den meisten Synagogen beibehalten worden, selbst in Kai-Fung-Fu war sie vorhanden. In Galiläa sind meistens Spuren einer doppelten Säulenstellung erhalten, wahrscheinlich war der Umgang von einer Empore umgeben. Die Anlage und der Stil der antiken Synagogen verraten den Einfluß römischer Monumentalbauten; die Ausführung und Gliederung der Fassade, die Anordnung der Portale, die Stellung und Verarbeitung der Säulen, die Bildung und Ausschmückung der Giebel entsprechen dem allgemeinen Brauche der Kaiserzeit. In gewissen Einzelheiten wie z. B. der besonderen Gestaltung des ionischen Kapitels ist spezifisch jüdischer Einfluß zu erkennen. Diese Verbindung von Fremdem und Eigenem darf als Grundgesetz des Synagogenbaues zu allen Zeiten angesehen werden. Das Streben ging im allgemeinen dahin, die Synagogen so schön und würdevoll, wie die Mittel der Ge-

meinde es gestatteten, zu errichten; daß sie nicht allzu prächtig wurden, dafür sorgte eine feindliche Gesetzgebung. Für die Bauart war zu allen Zeiten der in der Umgebung herrschende Geschmack und Stil maßgebend, in Einzelheiten wurde zugunsten der Tradition und der eigentümlichen Gestaltung der Synagogen davon abgewichen. Ein charakteristisches Beispiel bietet die Synagoge in Worms; ihr ältester Bestandteil (1034 vollendet) ist ebenso wie die um 1100 erbaute Synagoge von Speyer in romanischen Stil gehalten, der Anbau in Worms vom Jahre 1213 zeigt bereits den Einfluß der frühen Gotik. Die noch erhaltenen spanischen Synagogen sind in maurischem Stil gebaut, allerdings mit starken Abweichungen, die auf eine sehr glückliche Entwicklung der Kunst unter den Juden Spaniens schließen lassen. Im Orient erinnern die Synagogen vielfach an die Kubbah der Mohammedaner, an die auf den Gräbern erbauten Kapellen, die den Pilgern als Andachtsstätten dienen. So ist es zu allen Zeiten gewesen, man baute die Synagogen in dem in dem betreffenden Lande gerade herrschenden Stile und bot alle erreichbaren Mittel auf, um eine möglichst künstlerische Vollendung zu erhalten. Besonders bezeichnend sind hierfür die erst neuerdings beachteten Holzsynagogen in Polen und Rußland, die ebenfalls eine bald mehr, bald weniger auffällige Übereinstimmung mit dem allgemeinen Baustil der dortigen Kirchen zeigen. Sie sind überdies ein treffender Beweis dafür, daß selbst dort, wo von der Umgebung ein künstlerischer Einfluß nicht ausging, auf eine geschmackvolle und sorgfältige Ausführung der gottesdienstlichen Gebäude Wert gelegt wurde.

In der Neuzeit bildeten sich zahlreiche neue Gemeinden in großen Städten, die opferwillig reiche Mittel für Synagogenbauten bereitstellten, die beschränkenden Gesetze fielen in den meisten Ländern weg, die Architekten konnten sich ungehindert von ihrer künstlerischen Eingebung leiten lassen. So sind in allen Erdteilen prachtvolle Synagogen entstanden, die vielfach ihrer Umgebung zur Zierde gereichen. Ein eigentümlicher Synagogenbaustil hat sich jedoch bisher nicht entwickelt, je nach dem Vorherrschen der einen oder anderen Richtung wurde die maurische, byzantinische, gotische, romanische, klassische Bauart oder eine Verbindung von mehreren Stilen verwendet. Eine neue Erscheinung an den modernen Synagogengebäuden ist ihre Verzierung mit einer oder mehreren Kuppeln, die zuweilen zur Erhöhung des Gebäudes dienen (oben S. 458 f.). Wie weit sie architek-

tonisch zum Innern der Synagoge passen, das müssen die Fachmänner entscheiden, für den Gottesdienst haben sie sich zumeist als sehr störend erwiesen, da die Akustik durch sie wesentlich beeinträchtigt wurde.

9. Nach talmudischer Vorschrift soll man nur in einem Hause beten, in dem sich Fenster befinden (b. Ber. 31a), was bei den antiken und orientalischen Häusern durchaus nicht selbstverständlich war. Man sollte meinen, daß die Bestimmung auch für Synagogen gilt, tatsächlich ist sie zumeist auch so ausgelegt worden; in den Ruinen sind mehrfach die Ansätze für Fenster erhalten. Im Sohar werden 12 Fenster für das Bethaus gefordert und im Schulchan Aruch ist dieselbe Zahl empfohlen, was in den letzten Jahrhunderten beim Bau auch vielfach beachtet wurde. Aber es gab in alter Zeit Synagogen, die überhaupt keine Fenster besaßen, dafür aber dachlos waren, so daß unter freiem Himmel gebetet wurde. R. Ami und R. Assi in Tiberias (300) beteten gern an ihrer Lehrstätte, die nicht überdacht war (בי"ר עמידה b. Ber. 8a), Epiphanius berichtet auch von den Samaritanern, daß sie nach dem Beispiel der Juden unter freiem Himmel auf sonnenbeschienenen Orten ihre Gebete verrichteten. Die dachlosen Synagogen lassen sich im Orient in allen Jahrhunderten nachweisen. Maimonides entschied, daß Fenster für die Synagoge durchaus nicht notwendig wären, da die talmudische Vorschrift sich nur auf die Privatandacht bezöge und die Erhöhung der Andacht bezweckte. Im 17. Jahrhundert erzählt Pietro della Valle, daß in Aleppo der Gottesdienst in der Regel in dem von Säulenhallen umgebenen Hofe der Synagoge stattfinde, daß nur bei regnerischer oder kalter Witterung ein Saal benutzt werde. Auch Ch. J. D. Asulai (gest. 1807) kannte noch in Jerusalem Synagogen ohne Dach, die auch von den strengsten Rabbinern gebilligt wurden.

10. Die galiläischen Synagogen zeichnen sich durch reiche und reichhaltige Ornamente an den Säulen, den Friesen, den Türstürzen und Giebeln aus. Darunter befinden sich charakteristische jüdische Ornamente, wie der siebenarmige Leuchter, Weinlaub und Trauben, Granatäpfel, Palmblätter und Zweige, Becher und Ölgefäße, Pentagramme und Hexagramme. Überraschend wirken die vielen bildlichen Darstellungen von Tieren und sogar vereinzelten menschlichen Köpfen, die sich in allen Ruinen, auch in den galiläischen, finden. Es ist bezeichnend genug, daß die Figuren fast ausnahmslos verstümmelt sind. Ob der Vandalismus auf jüdische oder mohamme-

danische Fanatiker zurückgeht, läßt sich nicht entscheiden, man muß ihn, wie die Verhältnisse liegen, auch Juden zutrauen, nach der herrschend gewordenen Meinung verstoßen die Ornamente gegen die jüdische Religionsanschauung. Tatsächlich hat die Lehre in solcher Strenge niemals bestanden, die Synagogen sind zu keiner Zeit ohne figürliche Darstellung geblieben, „die Fabel von dem Hasse der Synagoge gegen alle Kunst bis in das Mittelalter und die Neuzeit hinein müßte endlich vor den Tatsachen des Lebens und den Zeugnissen der Literatur verschwinden". Mit der Furcht vor der götzendienerischen Anbetung der dargestellten Gegenstände hatte unter den Juden auch die Scheu vor ihrer künstlerischen Nachbildung aufgehört. Nur menschliche Figuren, die Cherubim und die Vereinigung der Tiergestalten, die Ezechiel am göttlichen Thronwagen geschaut hatte, waren verboten, alle anderen Ornamente, Pflanzen wie Tiergestalten, gemalt so gut wie plastisch dargestellt, hätten ungestört angebracht werden können. So hatte Ephraim b. Joseph (12. Jahrh.) die Bemalung der Synagogen mit Tiergestalten, wie Vögeln und Rossen, gestattet. Die Fenster der Synagoge in Köln waren damals mit Glasmalereien von Löwen und Schlangen, die von Meißen mit Bäumen und Vögeln geschmückt. Namentlich Löwen sind in verschiedensten Formen in Malerei, Stickerei und plastischer Darstellung jederzeit als Dekorationen in der Synagoge vertreten gewesen. Der freieren Praxis stand eine Äußerung Maimunis entgegen, der zwar nicht die bildliche Ausschmückung der Synagogen verbot, aber für sich persönlich den Brauch befolgte, die Augen zu schließen, so oft er an einer mit Bildern verzierten Wand betete, weil er fürchtete, dadurch abgelenkt zu werden. Das machte ängstliche Gemüter immer wieder bedenklich, so daß einzelne Rabbiner selbst die Ausmalung der Wände mit Blättern, Blumen und Bäumen verboten. Die Beispiele solcher Ausschmückung waren jedoch zu zahlreich und zu bekannt, und selbst wo neue Ornamente für unerlaubt erklärt wurden, blieben die alten geduldet. Sie erhielten sich auch in solchen Gegenden und Jahrhunderten, die man im allgemeinen als finstere und kulturfeindliche zu betrachten pflegt. Chr. Wagenseil kennt als weitverbreiteten Synagogenschmuck in Deutschland Blumen, Palmzweige, Bilder des Tempels von Jerusalem, hebräische Gebete und Bibelverse und Verzierungen ähnlicher Art. Noch weit bezeichnender sind die Nachrichten aus einigen der erwähnten Holzsynagogen Polens; in der einen finden sich zwar keine

Malereien, dafür aber am heiligen Schrein und an der Balustrade der Frauengalerie sogar Tierköpfe in Bas-Relief, in einer anderen sind die Wände durch Gebete und Bibelverse geschmückt, die aber sämtlich von Malereien eingerahmt sind, unter denen allerlei Vögel und Tiere nicht fehlen. Unter dem Einfluß der kunstfeindlichen Talmudisten waren in den letzten Jahrhunderten die Verzierungen der Synagogen sehr einförmig geworden, die Ausschmückung mit Bibelversen und Gebeten, mit Erinnerungstafeln für Wohltäter oder nichtssagenden Schablonen war allgemein üblich. Die Verfeinerung des Geschmacks in der Neuzeit und die reichere architektonische Ausgestaltung der Synagogen haben wieder mehr Abwechslung in die Ornamentierung gebracht, bezüglich der geeigneten Gegenstände aber befinden sich die Künstler meist in großer Verlegenheit. Das Muster einer künstlerischen und in ihren Motiven völlig im Geiste der jüdischen Religion gehaltenen Ausschmückung der Synagogenwände und Fenster bietet die neue Synagoge in Szegedin in Ungarn.

11. Eine eigentümliche Gestaltung gewinnt der innere Ausbau der Synagogen heute durch die Anlage der Abteilung für die F r a u e n die sich zumeist auf einer G a l e r i e befindet. Das ist nicht immer so gewesen, alte Synagogengebäude haben den Raum für die Frauen hinter dem der Männer auf demselben Geschoß. Es erhebt sich die Frage, wie es mit der Absonderung der Geschlechter beim Gottesdienste überhaupt steht. In der Einrichtung des Frauenvorhofs im jerusalemischen Tempel (עזרת נשים) kann sie ihren Ursprung nicht haben, denn jener Vorhof diente nur als Grenze für den Raum, den Frauen betreten durften; er gehörte aber nicht ausschließlich den Frauen, auch Männer konnten sich in ihm aufhalten, mußten ihn sogar als Durchgang benutzen, wenn sie an den Opferaltar zu gelangen wünschten. Nur bei einer Gelegenheit wurde die Trennung der Geschlechter streng durchgeführt, beim Feste des Wasserschöpfens (שמחת בית השואבה) mußten die Zuschauerinnen auf besonderen Tribünen (גזוזטרא = ἐξώστρα) Platz nehmen, aber nicht, um sie von den Männern fern zu halten, sondern um sie vor Ausschreitungen zu schützen, die bei der überschäumenden Festfreude nicht ausgeschlossen waren. Am Gottesdienste der Synagoge haben Frauen von Anfang an als vollberechtigte Mitglieder teilgenommen. In ältester Zeit fand man nichts dabei, wenn eine Frau aus der Tora vorlas, erst später wurde es mit Rücksicht auf die Gemeinde für unstatthaft erklärt. Daß Frauen

die gottesdienstlichen Versammlungen besuchten, berichten die Quellen wiederholt, hingegen erwähnen sie nirgends, daß das weibliche Geschlecht sich in einem besonderen Raume aufhalten mußte. Aus alter Zeit wird nur von den Therapeuten überliefert, daß ihre Andachtsräume mit einer doppelten Mauer versehen waren, deren innere sich 3 bis 4 Ellen über den Boden erhob, um eine Scheidewand zwischen Männern und Frauen herzurichten. Die Mischna weiß davon nichts, sie kennt lediglich eine Abgrenzung für einen am Aussatze Erkrankten; sobald ein solcher die Synagoge besucht, wird für ihn eine Umfriedung hergerichtet, er muß als erster eintreten und darf erst zuletzt den Raum verlassen (Neg. XIII 13), eine Maßregel, die sich aus hygienischen Rücksichten sehr wohl begreifen läßt. Von einer ständigen Absonderung der Frauen hingegen weiß die Mischna nichts. Auch der Talmud kennt eine Frauengalerie nicht, er berichtet, daß Abbaje irdene Krüge, Raba getrocknete Schilfstäbe zur Abgrenzung zwischen den Sitzplätzen der Frauen und der Männer aufstellen ließ, um einen Verkehr zu verhindern (b. Kidd. 81a). Daraus ergibt sich, daß selbst in den gewiß nach den strengsten Grundsätzen eingerichteten Synagogen Babyloniens, wie in den alten christlichen Kirchen, getrennte Sitzreihen für Männer und Frauen vorhanden waren, daß sie aber ganz dicht nebeneinander lagen. So wird es auch überall gewesen sein. Wenn wir daher in den Synagogenruinen sowohl in Galiläa wie in Hammam-Lif besondere Emporen mit Sitzreihen finden, so mag es nicht unberechtigt sein, in ihnen die Plätze für die Frauen zu vermuten, eine absolute Sicherheit aber, daß in jenen antiken Synagogen Frauengalerien vorhanden waren, gibt es nicht.

Im Orient werden die Frauen im allgemeinen nicht allzu häufig dem öffentlichen Gottesdienste beigewohnt haben, Maimonides bringt daher in dem Abschnitte über den Synagogenbau überhaupt keine Bestimmungen über den Platz der Frauen. Das war im Abendlande anders; hier besuchten die Frauen die Gotteshäuser, zumal wenn eine Predigt stattfand, erschienen sie in stattlicher Zahl. Angesehene Lehrer wie Raschi sprachen sich gegen jede Zurücksetzung und Kränkung der Frauen aus. Elieser b. Joel ha Levi aus Bonn (um 1200) berichtet, daß an Sabbaten vor der Predigt zwischen den Sitzen der Männer und der Frauen Vorhänge ausgebreitet wurden, was darauf schließen läst, daß die Plätze in demselben Raume lagen. Allmählich ging man, wahrscheinlich aus Platzmangel, dazu über, getrennte

Räume für die Frauen an die Synagoge anzubauen (בית הכנסת של נשים). In Worms z. B. stammt die Männersynagoge aus dem Jahre 1034, die der Frauen wurde erst 1213 errichtet. Auch in der Altneuschul in Prag bildet die Frauensynagoge einen Anbau, und so ließen sich die Beispiele aus den wenigen erhaltenen alten Synagogen vermehren. Die Zimmer für die Frauen lagen dicht neben der Synagoge oder ein wenig erhöht und waren durch Balustraden oder Fenster mit dem Männerraum verbunden. Aus der Erhöhung wurde im Laufe der Zeit ein ganzes Stockwerk, ebenso wurde die Abgrenzung mit dem Fortschreiten des Mittelalters immer strenger, dichte Gitter oder mit Vorhängen versehene Glasscheiben versperrten den Anblick der betenden Frauen, und die völlige Abschließung galt als ein strenges religiöses Gebot. In den meisten Fällen beeinträchtigten die Galerien auch den architektonischen Eindruck der Synagogen, es gibt aber auch Beispiele, wie in der portugiesischen Synagoge in Venedig, wo die Anlage der Frauengalerie der Architektur des Gebäudes erst den künstlerischen Abschluß verleiht.

In der Neuzeit trat bezüglich der Einrichtung der Frauengalerie eine gründliche Wandlung ein. In den modernen Synagogen wurden die Gitter vollständig beseitigt, was vielfach zu leidenschaftlichen Kämpfen geführt hat, da man im Laufe der Zeit glaubte, selbst für die Höhe und die Dichtigkeit der Vergitterung religiöse Gründe und beachtenswerte Gewährsmänner finden zu können. Selbst da, wo man dem Herkommen soweit als möglich Rechnung zu tragen wünschte, wurde die Abschließung der Frauengalerie außerordentlich gemildert, die Gitter sind künstlerische Verzierungen geworden. In der Berliner Reformgemeinde wurde von Anfang an die Frauengalerie beseitigt, dem weiblichen Geschlecht wurde eine Abteilung im unteren und einzigen Geschosse des Gotteshauses eingeräumt. In Europa fand dieses Beispiel nur ganz vereinzelt Nachahmung, in Amerika hingegen wurde die neue Einrichtung sehr beifällig aufgenommen, die Synagogen mit Frauengalerien sind in der Neuen Welt in der Minderzahl. Wise führte dann nach dem Vorbilde der christlichen Kirchen die Familienbänke ein (oben S. 000), in vielen amerikanischen Reformgemeinden sitzen seitdem Männer und Frauen untereinander. Selbstredend hat die Einteilung und Architektur der Synagogen durch diese Neuerungen große Veränderungen erfahren.

12. Außer dem Betraum enthalten sämtliche Synagogenruinen

mehrere Nebenräume, in Hammam-Lif ist ihre Zahl so beträchtlich, daß das Gebäude den vielseitigsten Bedürfnissen der Gemeinde genügen konnte, daß es offenbar auch zu Versammlungen, für Verwaltungs- und für Unterrichtszwecke benutzt wurde; ein Raum diente für die Aufbewahrung von Kultusgegenständen. An den galiläischen Synagogen finden wir ausgedehnte Terrassen mit Sitzgelegenheiten und herrlichen Aussichten, die der Gemeinde zur Erholung dienten. Um die Synagogen herum zog sich häufig ein von Säulen eingeschlossener Wandelgang, die auch im rabbinischen Schrifttum erwähnte Doppelstoa (oben S. 458), in den Hallen wurden wie in der römischen Exedra (אכסדרא) Sitzgelegenheiten angebracht, die Gemeinde brachte dort ihre Mußestunden zu. Mitunter trifft man nur wenige Säulen am Eingange, die eine Vorhalle (*αἰθριος*, Atrium) bildeten, einen Raum, der sich bis auf den heutigen Tag in den Synagogen findet, der im Mittelalter in Deutschland den Namen Polisch erhielt. In den Hallen waren vielfach Ehrenzeichen und Erinnerungstafeln an die Landesfürsten und die Wohltäter der Gemeinde angebracht. Wie heute noch, befand sich ferner schon in alter Zeit im Vorraume der Synagoge oder in dem durch Säulen eingeschlossenen Hofe ein Waschbecken, an dem die Gläubigen vor dem Gebet Waschungen vornahmen (נטילה); interessant ist eine auf einem Papyrus vom Jahre 113 gefundene Rechnung über den starken Wasserverbrauch der Synagoge der Thebäer in Oberägypten. Aus den ältesten christlichen Basiliken, in denen die Bauart und Einrichtung der Synagogen ziemlich genau befolgt ist, läßt sich über die Anlage der jüdischen Bethäuser des Altertums mancherlei lernen; die meisten Bestandteile der alten Gebäude haben sich, soweit das beim Wechsel der Baustile möglich war, bis in die Gegenwart erhalten.

§ 50. Innere Einrichtung der Bethäuser.

Literatur: Löw, Hoffmann, Bacher das.

1. Die innere Einrichtung der Synagogen war ursprünglich sehr einfach, nur ein einziger Gegenstand gehörte zu ihr, der Schrein mit den Heiligen Schriften. Er heißt, wie Noahs Arche, תיבה (Taan. II 1, Meg. III 1), vollständiger תיבה של ספרים (Tos. Jad. II 12, 683 8), aram. תיבותא (j. Ber. V 4, 9c), griech. *κιβωτός* (LXX Gen. 6 14). Die Teba war aus Holz verfertigt; wenn sie zerfiel, machte man aus den nicht schadhaften Überresten eine neue (b. Meg. 26 b).

Sie war beweglich, zu den Gebetversammlungen an den Fasttagen wurde sie auf den Marktplatz getragen (Taan. II 1). In den Bethäusern stand sie wahrscheinlich nur während des Gottesdienstes an ihrem Platze, sonst hinter einem Vorhange in einem der Nebenräume. Ein „Sanktuarium" hat es in den ältesten Synagogen nicht gegeben, die Richtung war durch den Platz bestimmt, an den der Schrein gesetzt wurde. Vor ihm stand der Vorbeter (§ 53), auf ihm lagen die biblischen Rollen, aus denen vorgelesen wurde. Der Name תיבה bedeutete später nur noch den Ort, an dem der Vorbeter stand, aber auch zur Bezeichnung des Schreins wurde er recht lange verwendet, vor allem in Babylonien; wir finden ihn daher in Amr., von dort ist er auch in V. übernommen.

In der Tosefta (Meg. IV 21, 22712) heißt der Aufbewahrungsort der Heiligen Schriften קדש, Sanktuarium. Es mag sein, daß damit bereits auf jene Nische in der Mauer hingewiesen ist, die in den Kirchen als Apsis, in den Moscheen als Mihrab bekannt ist und sich in den Ruinen von Kerazeh und Hammam-Lif wiederfindet. Vielleicht aber ist קדש nur eine Abkürzung für ארון הקדש, wie wir den Schrein noch heute nennen. ארון heißt in der Bibel die Lade der Stiftshütte, im Volksmunde hieß daher auch die Lade der Synagoge ארונא; am Ende des 2. Jahrhunderts wurde jedoch diese Bezeichnung als Todsünde erklärt (b. Schabb. 32 a, oben S. 444), was nicht hinderte, daß der palästinische Talmud die Lade stets ארונא (ohne Zusatz) nennt. Der Ausdruck ארון erhielt sich später, zum Teil neben תיבה, bei italienischen, französischen und deutschen Juden, während bei spanischen und orientalischen das im salomonischen Tempel zur Bezeichnung des Heiligtums dienende Wort היכל üblich war.

In den ältesten romanischen Synagogen Deutschlands war die Lade noch in Form einer in die Mauer eingebauten Nische angebracht; da die Torarollen unter der Feuchtigkeit der Mauer litten, führte man hölzerne Laden ein und gewöhnte sich daran so sehr, daß schon um 1200 von den eingemauerten Laden überhaupt nichts mehr bekannt war. Späterhin verfertigte man die Lade auch aus Marmor. Die „heilige Lade" stand an der Jerusalem zugekehrten Wand und bestimmte die Richtung der Synagoge (oben S. 460). In einigen Synagogen des Orients jedoch, z. B. in Konstantinopel, war die Lade im Süden oder Norden aufgestellt, infolgedessen wurde

auch beim Gebet nicht die Richtung nach Osten eingehalten, bis die aus Spanien eingewanderten Rabbiner sich entschlossen, das Pult des Vorbeters nach Osten hinzuschieben, so daß die Gemeinde beim Gebet nicht mehr der Lade zugewandt war. Im allgemeinen aber blieb die Lade im Osten stehen, erst in der Neuzeit sind einige ganz seltene Abweichungen hiervon zu verzeichnen.

Die Lade war nach den Angaben des Talmuds mit einem Baldachin (כילה j. Meg. III 1, 73d) oder einem Vorhange (פרוכת b. Meg. 26b) bedeckt, letzterer wurde auch abgenommen und als Unterlage für die Schriftrolle benutzt, wenn sie auf das Vorlesepult (לודחין j. das. = לוחות b. 32a) gelegt wurde. Die Lade stand erhöht, man stieg auf einigen Stufen zu ihr hinauf, es blieb dem Sohar vorbehalten, sogar die Zahl der Stufen zu bestimmen. Auf die architektonische Ausführung der Lade wurde von früher Zeit an die allergrößte Sorgfalt verwendet. Auf einigen antiken Glasgefäßen und in den römischen Katakomben sieht man einen mit einem Aufsatze verzierten Schrank, der im Innern — die Türen stehen auf den Abbildungen offen — durch eingesetzte Bretter in mehrere Fächer geteilt ist, in denen die Buchrollen liegen. Es kam vor, daß nur ein Teil der Fächer für Bibelexemplare Verwendung fand, während in den übrigen Raum andere Dinge gelegt wurden. Schon im Altertum sieht man die Lade mit figürlichem Schmucke ausgestattet, sie wird von Tauben, die den Ölzweig halten, oder von Löwen flankiert, die Verzierung durch Löwen ist recht lange üblich geblieben. Die Lade bildete auch später die höchste Zierde der inneren Einrichtung der Synagoge. Selbst in schlichten Bauten findet man Laden von hervorragender künstlerischer Ausführung; in berühmten Gebäuden, wie in der portugiesischen Synagoge in Amsterdam oder der von Florenz, sind Meisterwerke der Bau- oder Schnitzkunst geschaffen worden (vgl. die Abbildungen *J. E.* II, S. 110 f.). Für die Verzierung der Heiligen Lade haben sich im Laufe der Zeit einige typische Eigentümlichkeiten herausgebildet. An ihrem Oberbau sind in der Regel die beiden Gesetzestafeln angebracht, was allerdings vor dem 17. Jahrh. nicht nachzuweisen ist; sie selbst ist mit einem Vorhange geschmückt (פרכת), der sich in deutschen Gemeinden über, in portugiesischen hinter den Türen befindet. Die Vorhänge sind in kunstvoller Weise gewebt und gestickt, vielfach ebenfalls mit figürlichen Darstellungen, besonders mit Löwen, geschmückt,

deren Zulässigkeit Anlaß zu religionsgesetzlichen Bedenken und Erörterungen geliefert hat.

2. In der Lade befinden sich die heiligen Schriften; in alter Zeit waren es Tora- und Prophetenrollen, später nur Torarollen. Die Tora mußte vollständig sein; in der ältesten Zeit gestattete man, auch aus defekten Exemplaren vorzulesen, später aber wurde das verboten, um auf diese Weise auf die Gemeinden einen Zwang zur raschen Erneuerung gewaltsam vernichteter oder schadhaft gewordener Exemplare auszuüben. Die Schriftrollen waren in alter Zeit in Tücher (מטפחות) eingehüllt und in ein Futteral (תיק) gesteckt, die Tücher waren bisweilen farbig und durch kleine Glocken verziert. Am Feste der Torafreude, pflegte man die Torarolle prunkvoll zu kleiden und wie eine Braut zu schmücken. In Babylonien setzte man ihr Kronen aus Gold, Silber oder Myrtenblättern auf, in Spanien und Südfrankreich wurde sie mit eleganten Schleiern und Frauenschmuck geputzt. Daraus hat sich allmählich die Bekleidung der Tora mit denjenigen Zierstücken (כלי קדש) entwickelt, die wir mit geringen Abweichungen seit dem Mittelalter überall antreffen. Die beiden Enden der Torarolle sind an Holzsäulen (עץ חיים) befestigt, auf denen sie zusammengerollt wird, die Rolle wird mit einer Binde oder einem Wimpel (מפה) umwickelt, darüber wird ein Mäntelchen (מעיל) gelegt. Auf dem Mantel hängt an Ketten nach Art des Brustschildes des Hohenpriesters eine Platte (טס), die zumeist mit figürlichem Schmuck und den Gesetzestafeln verziert ist, sowie eine Hand mit langgestrecktem Zeigefinger (יד), mit dem die vorzulesende Stelle angezeigt wird. Oben auf den Holzsäulen prangt eine Krone (עטרה, כתר) oder ein Paar Granatäpfel, die in der Bibel ebenfalls als Verzierung der hohenpriesterlichen Kleidung genannt sind (רמונים, auch תפוחים). Nicht immer wird der Tora der ganze Schmuck angelegt, er wird je nach der Festlichkeit des Tages abgestuft; die meisten Gemeinden besitzen die Ausstattungsgegenstände auch in einfachem und kostbarem Material zur Unterscheidung zwischen Wochentagen, Sabbaten und Festen. Die Art der Ausführung hing von den verfügbaren Mitteln und dem Schönheitsinn ab. Am guten Willen, die besten Kunsthandwerker für die Arbeiten heranzuziehen, hat es niemals gefehlt; seitdem die Aufmerksamkeit wieder auf die Kultusgegenstände aus älterer Zeit gelenkt wurde, sind ganz hervorragende Leistungen des Kunstgewerbes für synagogale Zwecke bekannt geworden.

3. Die antike Basilika endete in einem erhöhten Platze, auf dem die Richter saßen. Auch in den antiken Synagogen finden wir das wieder, an die Lade schließt sich eine Plattform an, die den Namen בימה (βῆμα) führt. In der Mischna bedeutet בימה das erhöhte Pult, das z. B. für den König errichtet wurde, wenn er am Ausgange des Erlaßjahres vor versammeltem Volke aus dem Deuteronomium vorlas (Sota VII 7); die griechische Benennung entsprach dem hebräischen מגדל, von dem aus Esra das Buch der Tora las (Neh. 8 4). In der ungewöhnlich umfangreichen Basilika in Alexandrien befand sich in der Mitte eine solche Tribüne, von der aus der Synagogendiener der Gemeinde Zeichen gab. Das wurde der Anlaß, in vielen Synagogen in der Mitte eine Tribüne zu bauen, von dort aus die Schrift zu verlesen und zu predigen. Maimonides erklärte es sogar für ein religiöses Gebot, eine solche Tribüne in der Mitte der Synagoge zu errichten.

Andere benannten die Stelle, von der aus vorgelesen wurde, mit dem biblischen מגדל, wieder andere gebrauchten dafür das aus dem Tempel bekannte Wort דיכן, in jeder Gegend wählte man eine andere Benennung, die sich aus der Bibel oder dem Talmud belegen ließ. In China hieß die Tribüne Mosesstuhl, wofür קתדרא דמשה im Midrasch eine Analogie bietet. Als deutsche Übersetzung wählt Jakob Weil (um 1400) den kirchlichen Ausdruck Altar (עלטאר). Die verbreitetste Bezeichnung aber, die sich schon in Raschis Talmudkommentar findet, ist A l m e m o r (Almemar), eine Verstümmelung des arabischen Alminbar, womit man die Kanzel in den Moscheen benennt. Auf der Tribüne mußte sich ein Tisch oder Pult zum Vorlesen befinden, wofür am einfachsten שלחן oder בסא, vielfach aber ebenfalls תיבה gebraucht wird. Das letzte Wort kam in so verschiedenartigen Bedeutungen vor, daß es für die Gelehrten schwer war, sie auseinander zu halten, die Ausdrücke wechselten, weil auch die Anordnung des Synagogenbaues wechselte. Im Laufe der Zeit finden wir folgende Arten von Aufstellung der Tribüne. Entweder Tribüne und Vorbeterpult werden getrennt, das Pult befindet sich an der Treppe, die zur Lade führt, die Tribüne unmittelbar neben der Lade oder in der Mitte des Gebäudes. Oder beide sind vereint: sei es, daß beide unmittelbar an die Lade anschließen oder daß die Tribüne mit dem Vorbeterpult und dem Vorlesetisch in der Mitte des Raumes steht. Namentlich wenn die Synagoge groß war oder

aus mehreren aneinandergefügten Räumen bestand, war ihre Aufstellung in der Mitte sehr geeignet, da dann der Vorbeter nach allen Seiten gehört werden konnte. Josef Karo kannte aus eigener Erfahrung zahlreiche Synagogen, in denen die Tribüne nicht in der Mitte, sondern am Rande stand, er hielt das in kleineren Räumen auch für ganz zweckmäßig, er vermied es infolgedessen in den Schulchan Aruch Vorschriften darüber aufzunehmen. Sein Glossator Moses Isserles jedoch fügte die erwähnte Vorschrift Maimunis wörtlich hinzu, infolgedessen wurde es in Deutschland und Polen überall als religiöse Pflicht betrachtet, in der Mitte der Synagoge ein Almemor zu errichten und von dort aus die Tora vorzulesen oder einzelne Gebete zu sprechen.

Für das Auge waren und sind die Almemor Zierstücke der Synagoge, sie wurden meist mit sehr viel Kunstfertigkeit, vielfach aus kostbarem Material hergestellt; schon aus dem Altertum wird von der Verwendung von Marmor für diesen Zweck berichtet. Ferner boten die feierlichen Prozessionen von der Lade zum Almemor und zurück ein glänzendes Bild. Andererseits aber waren mit der Aufstellung des Almemor auch viele Unzuträglichkeiten verbunden. Die Tribüne beanspruchte sehr viel Raum und versperrte allen, die hinter ihr ihren Platz hatten, die Möglichkeit, zu sehen und zu hören. Um beide Mißstände zu beseitigen, wurde neuerdings in den meisten modernen Synagogen kein Almemor in der Mitte errichtet. Dadurch konnte die Zahl der Sitzplätze bedeutend vermehrt werden, es konnten ferner alle Synagogenbesucher freien Ausblick nach dem Vorbeterpult und der heiligen Lade erhalten. Die neue Einrichtung stieß auf sehr viel Widerspruch und mußte in zahlreichen rabbinischen Gutachten gerechtfertigt werden, infolge ihrer Nützlichkeit aber hat sie sich fast überall durchgesetzt; in Amerika, in Deutschland und in Österreich-Ungarn sind Synagogen mit einem Almemor in der Mitte nur noch in ganz seltenen Fällen erbaut worden, vielmehr wird die Tribüne unmittelbar vor den Stufen zur Heiligen Lade angebracht. Auf ihr stehen das Vorbeterpult (auch עמוד genannt) und der Vorlesetisch, das erste der Lade, der letztere der Gemeinde zugekehrt; in ganz seltenen Ausnahmefällen sind beide vereinigt. Ferner gehören zur Ausstattung der Tribüne seit alter Zeit ein Stuhl (כסא) oder eine Bank, auf denen derjenige sitzt, der die Tora während des Zurollens und bis zur Zeit des Einhebens hält. In älterer

Zeit wurde von der Tribüne herab gepredigt, in den griechischen Synagogen bediente man sich einer eigenen Kanzel (ἄμβων); neuerdings ist die Kanzel unmittelbar vor der Lade oder in vereinzelten Fällen an einem Pfeiler der Seitenwände angebracht.

4. Sitzgelegenheiten (סַפְסָל = Subsellium) gab es in den alten Synagogen nur in sehr geringer Zahl, die Gemeinde saß wahrscheinlich zumeist auf dem Fußboden auf ausgebreiteten Matten (צִיפֵּי b. B. Batr. 8a). Die wenigen Sitzbänke sind an einigen galiläischen Ruinen in die Mauer eingelassen und noch sichtbar. Es gab Ehrenplätze in der Synagoge (προεδρία), die unter anderem an Wohltäter der Gemeinde, auch an weibliche, verliehen wurden; vielleicht dienten die Plätze mit den in den Ruinen noch sichtbaren Kissen für diesen Zweck. Auch den Gelehrten wurden Ehrenplätze bewilligt. In der Tosefta wird die Sitzordnung in der Synagoge wie folgt beschrieben: die Presbyter (זְקֵנִים) sitzen mit dem Gesichte zur Gemeinde und dem Rücken zur Lade, das Vorbeterpult steht ebenso, desgleichen die Priester, wenn sie den Segen sprechen; die ganze Gemeinde hingegen und der Synagogendiener wenden das Gesicht der Lade zu (Meg. IV 21, 227[10]). Den Gelehrten wurden ihre Ehrenplätze nicht immer gegönnt, in den Evangelien wird es ihnen zum Vorwurf gemacht, daß sie sich zur πρωτοκαθεδρία drängen (Mk. 12 39 u. Par.), was nicht hinderte, daß auch in den Kirchen der Bischof seine Kathedra und die Geistlichen ihre Bänke auf der Tribüne am Altar hatten. Derselbe Name קתדרא wird auch im Talmud für bevorzugte Sitze verwendet, in der großen Proseuche in Alexandrien sollen 71 solche Sitze aus Gold vorhanden gewesen sein, auch im Mittelalter nannte man in Deutschland die Ehrenstühle der Synagoge קטיתרא.

Die Sitzordnung in der Proseuche in Alexandrien ist auch darin interessant, daß dort die Plätze der einzelnen Berufsarten zusammenlagen, jedes Gewerk hatte eine selbständige Abteilung inne, „die Goldarbeiter besonders, die Silberarbeiter für sich, die Schmiede, die Weber und die Tarsienarbeiter für sich". Späterhin wurden solche Unterscheidungen und Bevorzugungen für ungehörig erklärt. In den europäischen Synagogen wurden ferner für alle Besucher Sitzplätze eingeführt, man saß auf Sesseln oder Bänken, während in den mohammedanischen Ländern das Sitzen auf der Erde auf den ausgebreiteten Matten noch sehr lange verbreitet blieb, was im Orient noch heute zu sehen ist, wie überhaupt in den älteren portu-

giesischen Synagogen die Zahl der Sitzbänke gering ist. Die Plätze an der Ostwand (מזרח) rechts und links von der Lade blieben noch immer sehr begehrt. Die Gemeinden mußten mit der Zeit dazu übergehen, zur Deckung ihrer Ausgaben Plätze zu verkaufen und zu vermieten, es wurde aber darauf gehalten, daß die als bevorzugt betrachteten Sitze auch wirklich den Würdigsten vorbehalten blieben; regelmäßig erhielt der Rabbiner einen Platz in der Nähe der Lade eingeräumt. Als die Gebetbücher leichter zu beschaffen waren und sich häufiger in den Händen der Beter befanden, mußten besondere Pulte für sie angeschafft werden (Ständer עמיד), die sich vielfach bis in die Neuzeit erhalten haben. Da sie beweglich waren, erwiesen sie sich als ein sehr störendes Element im Gottesdienste, sie nahmen überdies infolge ihrer Größe übermäßigen Platz ein, in den modernen Synagogen konnte dem einzelnen soviel Raum nicht mehr gewährt werden, infolgedessen sind sie beseitigt worden. Selbst in ganz orthodoxen Gemeinden werden jetzt feste Bänke mit unbeweglichen Lesepulten errichtet. Ganz ohne Widerspruch ließ sich auch diese Abweichung vom Herkommen nicht immer durchführen.

5. Endlich ist noch der Beleuchtung der Synagogen zu gedenken. Der Talmud kennt bereits Lampen und Leuchter (נר, מנורה) und weiß, daß an einem so bedeutsamen Tage wie Jom Kippur mehr Lichter angesteckt werden als sonst. Die Synagogen wurden an den Festen auch bei Tage beleuchtet, damit sie einen feierlicheren Eindruck machten. Man brannte im Altertume Öl. Das wurde auch im Mittelalter fortgesetzt; da aber das Brennöl im Abendlande wenig brauchbar war und viel Qualm erzeugte, ging man zur Beleuchtung mit Talg- und Wachskerzen (צורא) über, ängstliche Gemüter hielten es jedoch für richtig, auch ihnen ein wenig von dem in den alten Quellen vorgeschriebenen Öl beizusetzen. In der Neuzeit wurden die technischen Fortschritte der Beleuchtung widerspruchslos für die Synagogen nutzbar gemacht. Dem Herkommen entsprechend brennen noch heute 2 Kerzen vor dem Vorbeterpult. Vor der Lade befindet sich die ewige Lampe (נר תמיד), in der auch heute noch Öl gebrannt wird, eine Erinnerung an das nie verlöschende Licht im Heiligtume; literarisch ist die ewige Lampe vor dem 17. Jahrhundert nicht nachzuweisen. Die Kosten der Synagogenbeleuchtung wurden früher häufig durch freiwillige Gaben aufgebracht, der Spender wurde im Gebet gedacht.

Kap. II. Die Gottesdienstliche Gemeinde.

§ 51. Gemeinde und Synagoge.

Literatur: Löw, Bd. V., Bacher, Schürer das.; Weinberg, Die Organisation der jüdischen Ortsgemeinden in der talmudischen Zeit in *MS* XLI, 1897, S. 588 ff.

1. Das Vorhandensein einer Synagoge wird in Palästina zur Zeit der Mischna als selbstverständlich vorausgesetzt; einem Gelehrten wird empfohlen, an einem Platze ohne Synagoge überhaupt nicht zu wohnen (b. Sanh. 17b). Es gab Synagogen selbst in kleinen Flecken (כפר), in denen nur an den Markttagen (ימי הכנסה) die für den Gottesdienst notwendige Zahl von Männern zusammentraf, natürlich erst recht an größeren Plätzen (עיר גדולה), in denen regelmäßig auf 10 berufsfreie Leute gerechnet werden durfte, und in den Hauptstädten (כרך), wo sogar Fremde aus der Umgegend sich am Gottesdienste beteiligten. Zum Bau einer Synagoge und zum Ankauf der biblischen Schriften können die Bewohner einer Stadt durch eine ihnen auferlegte Besteuerung gezwungen werden; so lautet das Gesetz der Religionsquellen, das mit den durch das Staatsgesetz gebotenen Modifikationen bis in die Gegenwart zu Recht besteht. Gar zu häufig brauchten die Gemeinden das Zwangsverfahren nicht zur Anwendung zu bringen, die Mitglieder haben sich die notwendigen Opfer gern auferlegt. In der Diaspora war die Möglichkeit, zwangsweise das Umlageverfahren anzuwenden, nur in den seltensten Fällen gegeben; abgesehen von Babylonien, wo die Gemeinden eine straffe Organisation besaßen, war man dort stets auf freiwillige Beiträge angewiesen. Es hat auch, wie wir sehen, niemals daran gefehlt.

2. Es kam vor, daß ein Privatmann (יחיד) die Synagoge errichtete und der Gesamtheit zur Verfügung stellte, oder daß er einen als Wohnhaus gedachten Bau für gottesdienstliche Zwecke widmete (הקדיש). Selbst Heiden haben solche Schenkungen gemacht. Wie das Evangelium erzählt, daß ein römischer Centurio den Juden von Kapernaum

die Synagoge erbaut hat (Luk. 7 5), so berichtet auch der Talmud wiederholt von Heiden, die den Synagogenbau gefördert haben, eine griechische Inschrift gibt davon Kunde, daß in Akmonia in Phrygien sogar eine Priesterin des Kaiserkultus, Julia Severa, die Synagoge gestiftet hatte. So ist es unter veränderten äußeren Verhältnissen zu allen Zeiten geblieben; es ist immer wieder vorgekommen, daß einzelne Glaubensgenossen ihrer Gemeinde ein Synagogengebäude geschenkt haben, es hat auch niemals an vereinzelten Beispielen gefehlt, daß von nichtjüdischer Seite vollständige Gebäude oder größere Beihilfen für gottesdienstliche Zwecke zur Verfügung gestellt wurden. Nicht immer wurde das ganze Gebäude hergegeben, dann kamen wenigstens einzelne Teile durch Spenden (εὐχαί = נדבה) zusammen, oder es wurde gesammelt und auch das bereits vorhandene Vermögen der Gemeinden mitbenutzt. Namentlich für größere Orte gingen viele Beiträge von auswärts ein, von solchen Glaubensgenossen, die häufiger die Stadt zu besuchen und dem Gottesdienste beizuwohnen Gelegenheit hatten. Wenn die Synagogen baufällig waren oder vergrößert werden mußten, wurden die Mittel auf dieselbe Weise aufgebracht. Sie flossen bisweilen so reichlich, daß sogar Gelder überschüssig waren und eine andere zweckentsprechende Verwendung finden mußten. Die Namen der Spender wurden durch Inschriften an den Wänden des Synagogengebäudes oder an den von ihnen gestifteten Teilen des Baues verewigt. In Kefr Berein berichtet eine Inschrift, daß der Levite Josef den Türsturz hatte anfertigen lassen, in Hammam-Lif hat Asterius, der Sohn des Rustikus zusammen mit Margerita, der Tochter des Riddeus einen Teil der Vorhalle mit Mosaik geschmückt, im Innern wiederum hat eine junge Dame namens Juliana „für ihr Seelenheil" die Synagoge mit Mosaik auslegen lassen. Solche Nachrichten lassen sich aus allen Jahrhunderten in großer Zahl zusammenstellen, die von außerordentlicher Opferwilligkeit und Freigebigkeit zeugen. Nicht anders war es mit den einzelnen Stücken der inneren Einrichtung. Alle Gegenstände, die im Innern der Synagoge standen, vom einfachsten Stuhl bis zur Torarolle und ihren Ausschmückungsstücken, konnten gestiftet werden und wurden gespendet. Auch an diesen Widmungen haben sich Nichtjuden ebensowohl beteiligt wie Juden. Die Namen der Spender werden seit dem Altertum auf den Gegenständen ihrer Widmung zum ehrenden Andenken verewigt. In vielen Gemeinden ist es Sitte, daß an den Gedenktagen einzelner

Familien die durch ihren Opfersinn der Synagoge geschenkten Gegenstände zur Verwendung kommen. Im westlichen Deutschland besteht die Einrichtung, daß die Knaben, wenn sie das erstemal in die Synagoge getragen werden, einen Wimpel für die Torarolle mitbringen, auf dem ihr Name und ihr Geburtsdatum aufgezeichnet ist, so daß die Gemeinden in ihrer Wimpelsammlung geradezu ein Duplikat des Geburtenregisters besitzen. Für die Wohltäter der Synagoge wurde vom frühen Mittelalter an am Sabbat ein Gebet gesprochen (oben S. 203).

3. Von der Art der Aufbringung der Mittel für den Bau der Synagoge und für ihre innere Einrichtung hängt das Verfügungsrecht darüber ab. Im allgemeinen darf das Synagogengebäude für andere als gottesdienstliche Zwecke nicht verwendet werden, nur das Lehrhaus steht noch höher als das Bethaus. Die Einrichtungsgegenstände wiederum haben einen höheren Grad der Weihe als das Gebäude, am höchsten steht die Tora. Nach den alten Bestimmungen soll man ein Bethaus überhaupt nicht veräußern oder zum mindesten ausbedingen, daß es nur für würdige Zwecke verwendet wird. Diese Bestimmung ließ sich aber nicht für alle Zeiten in vollem Umfange aufrechterhalten. Wo Private oder kleine Vereinigungen aus eigenen Mitteln ein Bethaus errichtet hatten, gewährte man ihnen auch ein völlig freies Verfügungsrecht. Die Gemeinden konnten nicht ebenso unbeschränkt verfahren, im allgemeinen mußte die Gemeindevertretung sich der Zustimmung der Gemeindeversammlung versichern; in größeren Orten, wo für den Bau der Synagogen auch Gelder von auswärts bewilligt worden waren, war ein Verkauf überhaupt nicht zulässig. Widmungen durften nur im Sinne der Stifter verwendet werden, erst wenn ihre Namen auf den Gegenständen nicht mehr zu erkennen oder vollständig aus dem Gedächtnis geschwunden waren, fanden ihre Spenden auch andere Bestimmung, freilich immer zu ähnlichen Zwecken. Im Mittelalter kam es vor, daß einzelne Spender sich und ihren Erben für alle Zeiten das Recht vorbehielten, die notwendigen Reparaturen an der Synagoge stets aus eigenen Mitteln zu bestreiten; es konnte vorkommen, daß die Erben dann einmal dieses Recht an andere abtreten wollten, aber die Gemeinden ließen es sich nicht gefallen, wenn die neuen Besitzer des Rechtes ihnen nicht gleich würdig erschienen. Überhaupt war man in bezug auf die Verwertung der Synagogengebäude oder ihres Materials außerordentlich streng. Man duldete nicht einmal, das Material einer alten Synagoge für einen

Neubau zu verwenden; erst wenn das neue Gebäude vollständig fertig und benutzbar dastand, durfte an eine Verwertung des alten Bethauses gedacht werden.

4. Wie in den größeren Orten die Synagoge ihre Benutzer nicht ausschließlich aus dem Stadtbereich hatte, sondern ihre Wirksamkeit darüber hinaus erstreckte, so geschah es auch andererseits meist, daß nicht alle Bewohner eines größeren Platzes zu ein und derselben Synagoge gehörten, sondern daß mehrere Gemeinden und Bethäuser in ihnen vorhanden waren. Das war in Palästina nicht minder wie in der Diaspora so eingerichtet. Die Unterscheidung der Gemeinden erfolgte sehr häufig nach Landsmannschaften. „Da stunden etliche auf von der Schule, die da heißet der Libertiner, und der Kyrener und der Alexanderer und derer, die aus Cilicien und Asien waren." Was hier die Apostelgeschichte (6 9) berichtet, wird auch durch andere Quellen aus dem Altertum bestätigt. Der Talmud erzählt von einer Synagoge der Alexandriner in Jerusalem, der Babylonier in Sepphoris, der römischen Juden in Mechusa. Die Inschriften berichten von einer Synagoge der Hebräer in Rom, denen die Vernaclesier gegenüberstehen, so daß eine Scheidung zwischen denjenigen anzunehmen ist, die die Muttersprache beibehalten hatten und denen, die das Idiom der Umgebung bevorzugten. In einer Metropolis Ägyptens haben die Thebäer ihre Synagoge, und in Tarsos die Kappadozier. Diese Sitte, daß Leute derselben Herkunft sich zum Gottesdienst zusammenschließen, wurde auch später beibehalten, freilich waren dann nicht nur Gründe der Landmannschaft, sondern auch des damit verbundenen Ritus maßgebend. So finden wir, um nur einige ganz wenige Beispiele herauszugreifen, im Mittelalter in Kairo die Synagogen der Palästinenser (אל שאמיין) und der Babylonier (אל עראקיין), in Rom die Synagoge der Sizilianer, der Kastilier und der Katalonier, in Saloniki die Synagoge der Aragonier, derer von Barcelona u. v. a. Oder es bildeten sich Synagogen dadurch, daß in großen Handelsstädten die Leute aus derselben Stadt, die sich zu geschäftlichen Zwecken dort aufhielten, zum Gebet zusammenkamen; so entstanden in Breslau z. B. die Synagogen der Glogauer, der Lissaer, der Krotoschiner, der Lemberger, der Landsjuden u. a.

Ein anderer Grund für die Gliederung der Gemeinden war die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Berufe. In Alexandrien hatten, wie wir sahen, die einzelnen Gewerke ihre abgegrenzten Plätze

in der Synagoge, auch die Libertiner in Jerusalem bezeichnen Leute eines bestimmten Standes, in Tarsos finden wir die Synagoge der Leinwandhändler und in Rom die der Kalkbrenner. Die Teilung der Gemeinden nach Berufen hat sich auch späterhin vielfach erhalten. Sie hatte eine hervorragende soziale Bedeutung. Von Alexandrien heißt es, daß, wenn ein Fremder hinkam, er im Gotteshause mit Leichtigkeit Zugang zu seinen Zunftgenossen und auf diese Weise Arbeitsgelegenheit fand. Eine soziale Funktion vertrat die Synagoge auch dort, wo die Gemeinde aus Angehörigen aller Berufsklassen zusammengesetzt war. Der Fremde, besonders der Arme, konnte stets darauf rechnen, nach dem Gottesdienste Helfer zu finden, die sich seiner annahmen, ihm Herberge und Speise und, wenn es irgend anging, auch eine Beschäftigung verschafften.

Man unterschied die Synagogen auch nach äußerlichen Merkmalen, z. B. nach den E m b l e m e n , die an ihnen angebracht waren. In Sepphoris gab es eine Synagoge des Weinstocks (כנישתא דגפנא), in Rom eine solche des Ölbaumes (ἐλαίας), vielleicht diente auch der siebenarmige Leuchter oberhalb des Portals in Nebratain einer solchen Unterscheidung.

Manche Gemeinden hatten ihren Namen von berühmten M ä n n e r n oder hervorragenden Förderern. In Rom finden wir die Synagoge der Augustesier, die entweder nach dem Kaiser Octavian oder nach dem jeweiligen Augustus sich bezeichnete, oder aber hauptsächlich aus Sklaven und Freigelassenen Octavians sich zusammensetzte. Eine andere Synagoge war nach Alexander Severus benannt; in ihr soll sich eine Torarolle befunden haben, die von Titus nach Rom gebracht und vom Kaiser den Juden zum Geschenk gemacht worden war. Auch nach jüdischen Fürsten nannte man die Synagogen, eine römische Gemeinde heißt nach Herodes, eine andere höchstwahrscheinlich nach dem König Agrippa.

In den mohammedanischen Ländern erhielt sich die Sitte, die Synagogen nach b i b l i s c h e n P e r s o n e n zu benennen, zumeist wurden dann Beziehungen zwischen jenen Männern und den betreffenden Orten zugrunde gelegt. So gab es Mosessynagogen in Fostat und Damwah in Ägypten, in Aleppo u. a. Besonders zahlreich sind die Eliasynagogen; wir finden sie in Jaujar und Fostat, in Damaskus und Byblus, in Laodicea und Hama, vielleicht auch schon um 600 in Sizilien. In Palästina und Babylonien leitete man die Bezeichnungen

der Synagogen auch von Tannaim und Amoraim ab, besonders erfreute sich der Name Simon b. Jochais großer Beliebtheit; in den meisten Fällen befinden sich jene Synagogen neben den angenommenen Grabstätten der Lehrer und erinnern an die Kubbah, welche die Mohammedaner über heiligen Gräbern zu errichten pflegen. Auch diese Sitte, Bethäuser nach berühmten Männern der Vorzeit zu benennen, hat sich niemals ganz verloren, wenn sie auch im Laufe der Zeit selten geworden ist. In gewissem Sinne erinnert daran die schöne Sitte der Gemeinden in Nordamerika, sich einen Beinamen beizulegen, der an eine biblische Bezeichnung anklingt.

Im Gegensatz dazu sind die in Europa gewählten Namen nüchtern. Wo mehrere Synagogen vorhanden sind, werden sie nach ihrer Lage unterschieden oder allenfalls als alte und neue Synagoge (auch im Mittelalter schon בית הכנסת ישן) bezeichnet. Auch diese Sitte kann sich auf alte Vorbilder berufen, in Rom z. B. finden wir die Gemeinde der Campesier, die am Campus Martius, und der Suburesier, die in der Nähe der Subura ihr Bethaus hatte.

§ 52. Die Beamten der Gemeinde.

Literatur: Löw, Schürer, Bacher, Weinberg, das.; *JE* Art. Archisynagogue II, 86. Ḥazzan VI, 284 ff

1. Die Verwaltung der Gemeinde war nicht überall und zu allen Zeiten gleich. Wenn sie auch nach Möglichkeit den Zuständen der ältesten Epoche angepaßt worden ist, so sind doch gewisse Abweichungen unvermeidlich. Die Unterschiede prägen sich nicht nur in der Sache, sondern auch in der Bezeichnung der Funktionen aus. In den Quellen ist das Bewußtsein der Verschiebung nicht immer deutlich vorhanden, daher werden die Nachrichten der älteren Zeit häufig schief aufgefaßt; es kommt sogar vor, daß die Texte unrichtig wiedergegeben werden, weil man inzwischen mit den Worten einen anderen Sinn verband.

Die Gemeinde (בני הכנסת) ist, wie wir gesehen haben, mit der Kommune (בני העיר) nicht identisch. Die Verwaltung der religiösen Gemeinde liegt daher nicht in den Händen der Leiter der Stadt (פרנסי העיר); da wo die Ortsbehörden die Leitung haben, wird ein besonderer Ausschuß mit den Angelegenheiten der Synagoge und des Gottes-

dienstes betraut. So war es wenigstens in Palästina und in denjenigen Orten Babyloniens, deren Einwohner in überwiegender Zahl jüdisch waren. In der Diaspora lag die äußere Verwaltung der Gemeinde in der Hand der Archonten, an deren Spitze der Gerusiarch stand. Uns soll hier nur der Gottesdienst beschäftigen, für dessen Leitung nach den ältesten Quellen nicht mehr als zwei Beamte in Betracht kommen, der Vorsteher und der Diener der Synagoge.

2. Der Vorsteher der Synagoge heißt in Palästina ראש הכנסת, in der griechisch-römischen Diaspora *ἀρχισυνάγωγος, ἄρχων τῆς συναγωγῆς*, Archisynagogos (Arcosinagogus). Er hat den Gottesdienst zu leiten und darin die Funktionen zu verteilen. Aus der Reihe der Besucher des Gottesdienstes, ganz gleich, ob sie Mitglieder der Gemeinde sind oder nicht, fordert er einen auf, die Gebete vorzutragen. Wenn aus der Schrift gelesen werden soll, wird ihm die Tora gereicht, er wählt diejenigen aus, die zum Vorlesen hintreten, er beehrt nachher einen mit der Aufforderung zu predigen. Er sorgt auch für die äußere Ordnung in der Synagoge; wer etwas Unrechtes tut, wird von ihm zurechtgewiesen (vgl. Luk. 13 14). Die Sorge für das Synagogengebäude mag nicht an allen Orten zu seinen Aufgaben gehören, aber es entspricht doch seinem Amte, daß er es in Stand hält und erforderlichenfalls die Kosten für seine Ausbesserung, Vergrößerung oder gar für einen Neubau aufbringt. Das Amt ist sehr geschätzt, vielleicht das höchste, das die Gemeinde zu vergeben hatte. Die ראשי כנסיות stehen im Range zwar nach den Gelehrten (תלמידי חכמים) und den Primaten (גדולי הדור), aber vor den Armenvorstehern (גבאי צדקה b. Pes. 49a). Auch bei der Toravorlesung haben sie einen bevorzugten Platz, die Etikette verlangt es jedoch, daß der Vorsteher nur dann liest, wenn von den Gemeindemitgliedern die Aufforderung dazu an ihn ergeht (Tos. Meg. IV 21, 227 10). Bei Leichenfeiern wurde eine Zeitlang zu Ehren des ראש הכנסת ein Becher geleert und ein Segen gesprochen. Das Amt war nicht leicht, es nahm viel Zeit in Anspruch, die kaiserliche Gesetzgebung bestimmte daher, daß die Archisynagogen von allen persönlichen Dienstleistungen gegen den Staat und die Kommunen befreit sein sollten. Ob immer nur ein Archisynagogos fungierte oder mehrere nebeneinander, ist aus den Quellen nicht ersichtlich. Manch einer bekleidete gleichzeitig noch andere Ämter, wie das des Archon, es scheint auch, daß, wer einmal ein solches Amt bekleidet hatte, den Titel für alle Zeiten behielt. Das Amt wurde durch Wahlen vergeben,

der Inhaber konnte wieder gewählt werden, sogar auf Lebenszeit (*διὰ βίου*) ernannt werden. Es kam auch vor, daß der Sohn dem Vater im Amte folgte. Trotz aller demokratischen Gesinnung liebte man es im allgemeinen, die Ämter von den Vätern auf die Söhne zu vererben, es scheint, daß vielfach auch unser Amt auf dem Wege der Erbschaft übertragen wurde; sicher ist, daß der Titel auch unmündigen Kindern zuerteilt wird, daß sie als zukünftige Archisynagogoi (*ἀρχισυνάγωγος νήπιος*) bezeichnet wurden.

Auf diese Weise wurde der Name Archisynagogos mit der Zeit ein Ehrentitel, mit dem ein Amt nicht verbunden war. Auch Frauen führen ihn daher, so nennt eine Säule in Myndos die Archisynagogin Theopemptes, ein Grabmal in Smyrna ist von der Jüdin Rufina errichtet, die denselben Titel trägt. Andererseits wird das Wort auch als Spottnamen verwendet, der Kaiser Alexander Severus wird ein Syrus Archisynagogos genannt, wahrscheinlich, weil er den jüdischen Gemeinden seine Gunst schenkte, vielleicht gar ihre Synagoge bereicherte (oben S. 481).

In welchem Verhältnis die *πρεσβύτεροι*, die bei Eusebius als Leiter der judenchristlichen Gemeinden und im Codex Theodosianus neben den Archisynagogi genannt werden, zu ihnen stehen, ist nicht recht klar; *πρεσβύτεροι* ist die Übertragung von זקנים, welche nach dem Talmud Ehrensitze im Gotteshaus einnahmen. Ebensowenig sind wir über die Bedeutung ähnlicher Titel wie *προστάτης* und *ἐπιστάτης* unterrichtet.

Mit besonderen Leistungen zum Wohle der Gemeinde sind die Titel *πατὴρ συναγωγῆς* und *μήτηρ συναγωγῆς*, die auch lateinisch als Mater syn. und sogar Pateressa vorkommen, verknüpft. Ein Amt war damit nicht verbunden, sie waren Ehrentitel für wohlverdiente Personen, die nach Art unseres Ehrenbürgerrechtes ausgezeichnet werden sollten. Aus einigen Beispielen läßt sich vermuten, daß der Titel an besonders würdige und betagte Mitglieder verliehen wurde. Interessant ist es, daß ein und dieselbe Person die Auszeichnung von mehreren Synagogen erhalten konnte; welch hohe Ehre darin erblickt wurde, beweist am besten eine römische Grabinschrift, in welcher der Gatte der Verstorbenen als Bruder eines Vaters der Synagoge bezeichnet wird.

So reich wie aus der Diaspora ist das aus talmudischen Quellen fließende Material nicht. Der Name ראש הכנסת kommt in nachtan-

naitischer Zeit nicht mehr vor, es ist auch fraglich, ob die Trennung der Ämter in derselben Weise fortdauerte, daß der Leiter der Synagoge nicht der Verwaltung der Gemeinde angehörte. In der Tosefta bereits treten die פרנסי העיר als diejenigen auf, die das Verfügungsrecht über die Synagoge besitzen (Meg. III 1, 224 11), wofür Raba שבעה טובי העיר setzt (b. Meg. 26a). Die späteren Zeiten haben die neuen Namen festgehalten. Die Verhältnisse machten es oft erforderlich, daß die Vorsteher nicht nur die Synagogen, sondern sämtliche Angelegenheiten der Judenschaft leiteten; der Ausschuß der Gemeinde wurde als die טובי הקהל oder die פרנסים, מנהיגים bezeichnet, er bestand auch später noch meist aus sieben Mitgliedern, häufig aber auch aus mehr, z. B. aus zwölf, von denen jedes einen Monat im Jahre zu fungieren hatte (פרנס החודש). Für besondere Zwecke wurden eigene Kommissionen gewählt; wo ein kleinerer Kreis mit der Leitung der Synagoge betraut wurde, hießen seine Mitglieder גבאי בית הכנסת. Das Amt blieb stets unbesoldet, es wurde durch Wahlen seitens der Gemeindemitglieder vergeben und war einem jeden zugänglich. Die Wahlen fanden, wie in der ältesten Zeit, in der Regel im Herbst statt. Neuerdings wurde die Verwaltung der Gemeinden und die Verteilung der Ämter überall durch behördlich anerkannte Statuten geregelt. Die Ehrentitel der alten Zeit kommen später nicht mehr vor, die einzige Auszeichnung, die verdienten Gemeindemitgliedern zuteil wurde, war ihre Wahl in die Verwaltung oder in ganz seltenen Fällen ihre Befreiung von der Steuerlast.

3. Dem Leiter des Gottesdienstes steht der Diener zur Seite. Er heißt hebr. חזן הכנסת, aramäisch חזנא, griech. ὑπηρέτης. Wir finden ihn in denselben Quellen wie den ראש הכנסת, selbst auf den Grabschriften wird verzeichnet, daß der Verstorbene dieses Amt bekleidet hat. Das Amt muß demnach ebenfalls als eine Auszeichnung gegolten und höher bewertet worden sein, als bei uns durch die Bezeichnung Diener zum Ausdruck kommt. Auch dem חזן הכנסת wurde die Ehre zuteil, daß bei dem Mahle nach der Beerdigung in alter Zeit ein Segen für ihn gesprochen wurde. Der wichtigste Unterschied wird der gewesen sein, daß das Amt aller Wahrscheinlichkeit nach besoldet war. Der חזן הכנסת hat beim Gottesdienst die Anordnungen des Vorstehers auszuführen, durch ihn ergehen die Aufforderungen an diejenigen Gemeindemitglieder, die zum Vorbeten, Vorlesen oder Predigen eingeladen werden. Er hat die biblischen Rollen aus dem

Schrein zu bringen und sie wieder dorthin zu tragen, er hat auch die zu lesende Stelle in ihnen aufzuschlagen. In der Synagoge nimmt er einen besonderen Platz ein (oben S. 475), der immer besetzt sein muß; wenn er z. B. aus der Tora liest, muß ein anderer ihn an seinem Platze vertreten. In der großen Proseuche in Alexandrien stand er während des Gottesdienstes auf der Tribüne in der Mitte mit einer Fahne in der Hand, mit der er der Gemeinde das Zeichen gab, so oft sie mit Amen einzufallen hatte (Tos. Sukk. IV 6, 198 23). In einem Texte dieses Berichts ist der Beamte ממונה genannt (j. das. V 1, 55b).

Die Funktionen des חזן הכנסת waren vielseitig. Er hatte das Synagogengebäude zu überwachen und in Ordnung zu halten, es wurde ihm daher eine Wohnung darin zugewiesen. Auch als Wächter der Stadt wird er genannt, als städtischer Beamter hat er die Einwohnerschaft nach Jerusalem zu begleiten, wenn sie die Erstlinge dorthin bringt. Endlich hat er als Diener des Gerichtshofs u. a. auch die Geißelstrafe zu vollziehen. Das Verwalten, Aufsichtführen lag in der Grundbedeutung des Worts, Epiphanius ist in gewissem Sinne im Rechte, wenn er die ἀζάνιται mit den Diakonen vergleicht, sie hatten tatsächlich die Tätigkeit eines Verwalters. Daß immer ein und derselbe Beamte alle genannten Leistungen ausführen konnte, ist kaum anzunehmen, wahrscheinlich ist in den meisten Fällen das Wort הכנסת nur fälschlich zu חזן hinzugefügt oder aber der Gemeindediener mußte tatsächlich für alle diejenigen Behörden Dienste verrichten, die im Gemeindehause tagten.

Nicht ganz in den Rahmen der zuletzt genannten Funktionen passen die Nachrichten, die den חזן הכנסת als Kinderlehrer nennen, der den ersten Leseunterricht zu leiten und die sabbatlichen Lektionen einzuüben hatte; als solcher heißt er auch ספר. Nakkai, einer der Begründer der masoretischen Studien, wird in einer Tradition als Synagogendiener, der die Kerzen in Ordnung zu bringen hat, in einer anderen als ספר bezeichnet. Der Ausdruck für Diener lautet an dieser Stelle allerdings שמש, denn spätere Quellen kannten und unterschieden das nicht mehr genau. Daher wird in einem viel zitierten Bericht (j. Jeb. XII E., 13a) erzählt, daß die Gemeinde in Simonias von Juda I einen Mann empfohlen zu haben wünschte דרוש דיין יחזן ספר מתניתין ויעבד לן כל צורכינן. Man könnte es zur Not erklären, daß eine kleine Gemeinde einen solchen Tausendkünstler brauchte, der die heterogensten Funktionen ausübte, richtig aber ist wohl, was in der Parallel-

stelle (Gen. r. 81) von ihm gefordert wird שיהא מקרא איתני ישרנה איתני ודן את דינך; danach brauchte er also nur zu lehren und zu richten (דיין ספר מתניתין).

Der Zusammenhang zwischen חזן und ספר führt uns zu einer anderen Erwägung. Auf einer Reihe römischer Inschriften finden wir den Titel *γραμματεύς*, mehrfach in Verbindung mit Gemeinden, so daß sie als Gemeindebeamte angesehen werden müssen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß *γραμματεύς* die Übersetzung von ספר ist und einer der Funktionen des חזן entspricht.

In nachtalmudischer Zeit wurde der Diener שמש genannt, seine Funktionen in der Synagoge und beim Gottesdienste blieben im großen und ganzen dieselben, auch Nebenämter waren fast stets mit seiner Stellung verbunden, die ihm das Auskommen ermöglichen sollten. Dem Amte fehlte auch späterhin nicht ein gewisses Ansehen, nicht gar zu selten waren es gelehrte Männer, die es bekleideten. Was dem Synagogendiener eine eigenartige Stellung gab, war seine große Vertrautheit mit den Gemeindemitgliedern, mit denen er bei freudigen und traurigen Gelegenheiten in Berührung kam.

In größeren Gemeinden war ein zweiter Diener angestellt, der Schulklopfer (Schulklöpper), der die Aufgabe hatte, mit einem Hammer an die Tür der Synagoge oder gar an die Tür jedes Gemeindemitglieds zu klopfen und zum Gottesdienste zu rufen. Da seine Leistung der des Glöckners der Kirche entspricht, wird er in Urkunden Campanator, Glockenere genannt. Das Amt ist alt, schon aus dem Jahre 200 wird ein מקישא genannt (j. Bez. V 2, 63a). In einigen Gemeinden wurde der Schlägel als so wichtiges Instrument angesehen, daß man sogar gestattete, ihn in der Heiligen Lade zu verwahren (j. Meg. III 1, 73d). Der Schulklopfer war im Mittelalter selbst in christlichen Kreisen der bekannteste Mann der jüdischen Gemeinde. Seine Leistung galt als so wichtig, daß sogar die Zahl der Schläge, die er in den verschiedenen Gegenden bei seiner Runde an den Türen machte, überliefert wurde. Die Gerichtsbehörden benutzten ihn häufig als Büttel zur Erledigung polizeilicher Aufträge.

4. Außer dem Vorsteher und dem Diener kannte die Synagoge des Altertums keinen Beamten. Der Vortrag der Gebete, die Verlesung und Erläuterung der Schrift erfolgten durch Gemeindemitglieder, der Vorsteher bestimmte, wem die Ehre zuteil werden sollte, vorzubeten, Tora und Propheten zu lesen oder zu übertragen und zu

predigen. Jedem Besucher des Gottesdienstes waren sämtliche Funktionen zugänglich, nur die persönliche Würdigkeit war für die Zulassung maßgebend, ein Vorrecht durch Geburt oder fachmännische Ausbildung gab es nicht. Wenn in den ältesten Quellen bereits der Vorbeter als Beauftragter der Gemeinde (שליח צבור) erscheint, so ist damit nicht ein ständiges Amt bezeichnet, sondern nur die Tätigkeit, der er im Augenblick obliegt. Im Prinzip besteht die alte demokratische Verfassung in der Synagoge bis zum heutigen Tage fort. Auch heute noch kann man in zahlreichen Synagogen Privatleute vorbeten und aus der Schrift vorlesen hören; einen Gegensatz zwischen Laien und Fachmännern oder gar Priestern kennt das Judentum nicht, wenn auch die Verhältnisse vielfach dazu gezwungen haben, vom Herkommen abzuweichen und die Leitung des Gottesdienstes in die Hände von Berufsbeamten zu legen. Es war für die Dauer nicht durchführbar, sich auf freiwillige Leistungen zu verlassen, es fehlte häufig an befähigten Kräften, während Ungeeignete sich zu den Funktionen drängten. Das erste Amt, das geschaffen werden mußte, war das des Übersetzers der Schriftvorlesung, dem תורגמן wird am frühesten gestattet, sich seine Tätigkeit bezahlen zu lassen; zwar wird warnend eingeschärft, daß auf einem solchen Verdienst kein Segen ruht, aber die Mahnung weist doch darauf hin, daß die Besoldung schon häufig erfolgt. Wahrscheinlich mußte der חזן, der ohnehin als Lehrer fungierte, die Übertragung der Schriftvorlesung übernehmen. Ebenso machte es Schwierigkeiten, stets die nötige Anzahl Gemeindemitglieder zu finden, die aus der Schrift vorzulesen verstand; es kam allmählich dahin, daß das Vorlesen der Tora einem angestellten Beamten (קורא) übertragen wurde (vgl. S. 171). Ausnahmen kommen, wie bemerkt, noch heute vor, und die Haftara wird immer noch in der überwiegenden Mehrzahl der Gemeinden von Privaten, häufig sogar von Knaben, vorgelesen.

5. Das wichtigste Amt, welches die Synagoge ausbildete, war das des Vorbeters. Wir sind nicht darüber unterrichtet, wann zum ersten Male die Anstellung von Vorbetern erfolgte. Nach den Quellen zu schließen, müßte es schon im amoräischen Zeitalter geschehen sein. Im palästinischen Talmud erscheint der Vorbeter mehrmals unter dem Namen חזן, den das Amt später führte, aber es läßt sich beweisen, daß die Texte auf Grund des jüngeren Sprachgebrauchs geändert worden sind. Auch im Tr. Sofrim finden wir den Vorbeter als

חזן bezeichnet, es ist indessen nicht ausgeschlossen, daß die betreffenden Stellen erst nachträglich dort eingeschoben sind. Aber um die Entstehungszeit von Sofrim mag vielfach schon die Sitte verbreitet gewesen sein, einen Vorbeter von Beruf anzustellen. Die Liturgie war im Laufe der Zeit an Umfang gewachsen, sie zu beherrschen erforderte gute Kenntnisse; die Vertrautheit mit der hebräischen Sprache hingegen hatte in weiten Kreisen abgenommen. Es herrschte ferner allgemein der Wunsch, die Gebete von einer angenehmen Stimme vorgetragen zu hören. „Ehre Gott mit deinem Vermögen", das bedeutet, wenn du eine angenehme Stimme hast und in der Synagoge sitzest, so erhebe dich und erteile Gott die Ehre; in dieser Auslegung ist noch eine freiwillige Leistung des Vorbeters vorausgesetzt, aber die Forderung eines stimmlich angenehmen Vortrags mußte notgedrungen dahin führen, daß ein befähigter Vertreter für das Amt gesucht und dauernd verpflichtet wurde. Ausschlaggebend dürfte dann die Einführung des Piut gewesen sein. Der חזן war der Sänger, der Dichter, der die Hizana verfaßte und vorsang, der in dieser Eigenschaft anfangs neben dem שליח צבור auftrat und ihn bald verdrängte. Der חזן übernahm neben dem Piut auch die Stammgebete. Die Bedeutung des Vorbeters wuchs mit der Ausbildung des öffentlichen Gottesdienstes, je mehr die Liturgie zunahm, desto unfassender wurde seine Wirksamkeit, desto einflußreicher sein Amt. Der Vorbeter war in den meisten Fällen der einzige in der Gemeinde, der über ein Gebetbuch mit den zahlreichen poetischen Einschaltungen verfügte, die Gemeinde hing an seinen Lippen und war ihm auf Gnade und Ungnade ausgeliefert. Der Vorbeter war im Mittelalter so unentbehrlich, daß auch die Frauen in ihrer Abteilung eine eigene Vorbeterin (המיתפללת לנשים) hatten. Das Joch wurde gern getragen, die Sangeskunst der Vorbeter erfreute sich allgemeiner Beliebtheit, ihre Stellung war sehr mächtig; selbst berühmte Gelehrte konnten gegenüber ihrem vielfach eigenmächtigen Verfahren nichts ausrichten, die Vorbeter wurden bestimmend für die Gestaltung des Gottesdienstes. Das Vorbeten trat überhaupt mit der Zeit hinter dem Gesange vollständig zurück, der חזן wurde immer mehr der Vorsänger oder, wie man in romanischen Ländern sagte, der Kantor, er mußte eine gute Stimme besitzen und schön singen, schließlich durfte er sogar sich beim Gesang begleiten lassen. Die Gemeinden scheuten keine Kosten, um einen stimmbegabten Vorbeter anstellen

zu können; tüchtige Sänger zogen umher und durften gegen Bezahlung an einem Sabbat oder einem Feste in der Synagoge auftreten.

An den Vorbeter wurden von Anfang an gewisse Ansprüche gestellt. Er mußte eine deutliche Aussprache haben; wer א und ע, ה und ח nicht hörbar unterscheiden konnte, wurde selbst in der Zeit der ehrenamtlichen Vorbeter nicht zugelassen (b. Meg. 24b). Selbstredend wurde die Kenntnis der Gebete, der Heiligen Schrift und der gottesdienstlichen Bräuche vorausgesetzt. Es wurde ferner, obwohl nach der Mischna schon ein Knabe von 13 Jahren für das Amt geeignet ist, ein reiferes Alter gefordert (b. Chul. 24a). Vor allem aber mußte der Vorbeter sich durch sittliche Unbescholtenheit und tiefe Religiosität auszeichnen; der Vertreter der Gemeinde im Gebet mußte von anerkannter Würdigkeit, wenn irgend möglich, sogar allgemeiner Beliebtheit sein. Zumindest durfte er keine Feinde in der Gemeinde haben, ein einziger Gegner genügte, um gegen seine Beschäftigung Einspruch zu erheben; da diese weitgehende Freiheit gar zu häufig mißbraucht wurde und zu Streitigkeiten Anlaß gab, wurde schließlich der Majorität der Gemeindemitglieder die Entscheidung zugewiesen. An den Vorbeter bei öffentlichen Fasten werden im Talmud außergewöhnlich hohe Anforderungen gestellt (Taan. II 2), daher wurden auch beim Synagogengottesdienst an den beiden ernsten Festen und den ihnen zur Vorbereitung dienenden Tagen nur Auserwählte als Vorbeter zugelassen, Männer von tadelloser Führung, von unbestrittenem Ansehen mit der Fähigkeit eines ausdrucksvollen, zu Herzen gehenden Vortrags; selbst die Freunde des Gesanges entschlossen sich, an diesen Tagen auf die Entfaltung einer schönen Stimme zu verzichten und den Würdigeren den Vorzug zu geben.

Es hat zahlreiche Vorbeter gegeben, die den hohen Anforderungen ihres Amtes in jeder Beziehung entsprachen, die sich der Bewunderung der Mitwelt und der Anerkennung der Nachwelt erfreuten. Häufig zeichneten sich die Inhaber des Amtes durch mehr als gewöhnliche Gelehrsamkeit aus und nahmen eine führende Stellung in ihrer Zeit ein; man braucht nur an Meir b. Isaak in Worms (S. 334) und an Jakob Möllin (S. 371) zu erinnern. Aber es fehlte auch nicht an Ausnahmen, offenbar waren sie sogar in der Mehrzahl. Von dem Augenblicke an, wo die Gemeinden das Hauptgewicht auf den Gesang legten, waren sie geneigt, über alle Mängel hinwegzusehen, wenn der Inhaber des Amtes sie durch eine schöne Stimme entschädigte.

Nur zu häufig gab es Streit und Ärger wegen der Vorbeter, denn ihre Führung innerhalb und außerhalb der Synagoge ließ nicht selten viel zu wünschen übrig; in Spanien hatte ihr Amt schon um 1300 sein ganzes Ansehen verloren. Auch ihre Berufstätigkeit befriedigte nicht immer, sie nahmen sich die Freiheit, Gebete willkürlich zu verändern, sie trugen die Gebete flüchtig und ohne Andacht vor, sie führten fremde Melodien ein. Vor allem aber wurde ihre Eitelkeit getadelt; „das Lied der Toren" (Koh. 7,5) nannte man ihre endlosen Gesänge, mit denen sie das Gebet hinzogen, man sagte ihnen nach, daß sie beim Gesange mehr auf den Beifall der Zuhörer als auf die Ehre Gottes bedacht waren. Die Angriffe gegen ihre sprichwörtlich gewordene Torheit und gegen ihre Ungezogenheiten mehrten sich von Geschlecht zu Geschlecht. Wenn man sie auch anklagte und ihrer spottete, so ließ man sie doch gewähren, weil der Gesang als ein notwendiger Bestandteil des Gottesdienstes galt. Auch in den Herzen jener unglücklichen, von allen Seiten gequälten, von allen Freuden ausgeschlossenen Juden lebte das Sehnen nach der edlen Welt der Kunst. Die Synagoge war der einzige Ort, an dem sie sich frei fühlen, der Gesang des Vorbeters die einzige und oft recht zweifelhafte Kunst, deren sie sich freuen durften.

Als nach der Erfindung des Buchdrucks mehr Gebetbücher in die Hände des Publikums gelangten, nahm die Abhängigkeit der Gemeinde vom Vorbeter ab. Die Gemeinde konnte nunmehr selbständig beten und die Bedeutung des חזן trat zurück. Von derselben Zeit an aber nahm die Unbildung und Verwilderung unter den Vorbetern zu, sie verwalteten ihr Amt mit wenig Würde und wachsender Anmaßung. An Ausnahmen hat es nie gefehlt, unter den Portugiesen hielten sich die Ausschreitungen der Vorbeter in gewissen Grenzen; aber im Gebiete des deutsch-polnischen Ritus wurde der חזן immer mehr der Schrecken aller ernsten Synagogenbesucher. Der Tiefstand des Gottesdienstes an der Schwelle der Neuzeit war nicht zum wenigsten durch die Unsitten der Vorbeter verschuldet. Es bedurfte langer, mühseliger Arbeit begeisterter Berufsgenossen, es bedurfte des Auftretens einiger genialer Künstler, um unter den veränderten Verhältnissen der Neuzeit dem Vorbeter wieder eine würdige Stellung im Gottesdienste zu erringen.

6. Erst seit dem letzten Jahrhundert tritt auch der Rabbiner als Beamter der Synagoge in die Erscheinung. Bis tief in das Mittel-

alter hinein sind die Rabbiner überhaupt nicht von den Gemeinden angestellt gewesen, sie waren freiwillige Volkslehrer, anerkannte, wegen ihrer Gelehrsamkeit verehrte Privatleute, die ein Lehrhaus hielten, der Gemeinde ihr Wissen zur Verfügung stellten, Männer, denen die Gemeinden ihr Vertrauen schenkten und sich freiwillig unterordneten. Aber selbst nach 1350, nachdem sie besoldete Beamte der Gemeinde geworden waren, erschienen die Rabbiner selten beim öffentlichen Gottesdienste, sie hielten vielmehr Privatandacht und zogen es vor, mit ihren Jüngern im Lehrhause zu beten. In der Synagoge störte sie der endlose Gesang, demgegenüber sie ohnmächtig waren, sie kamen daher in das Gemeindebethaus nur an den hohen Feiertagen, oder wenn sie predigten, was selten geschah. Darin brachte die Neuzeit eine durchgreifende Änderung. Die Predigt trat wieder in ihre Rechte, sie wurde wie im Altertum ein wichtiger Bestandteil des Gottesdienstes. Aber während bei den schlichten Schriftauslegungen der alten Zeit jedermann das Wort nehmen und zur Gemeinde sprechen konnte — was in einigen Ländern, wie England und Italien, bis in die Gegenwart hinein beibehalten wurde — blieb die Predigt unserer Tage das Vorrecht der berufsmäßigen Kreise. Die wachsende Bedeutung der Predigt im letzten Jahrhundert hat den Rabbinern eine wichtige Funktion beim Gottesdienst eingetragen. Im westlichen Europa und in Amerika haben sie regelmäßig belehrende Vorträge zu halten; auch die Gebete in der Landessprache werden von ihnen gesprochen. In den Reformgemeinden geht die Tendenz dahin, immer größere Stücke der Liturgie dem Rabbiner zu übertragen; in der Berliner Reformgemeinde und in vielen reformierten Gemeinden Amerikas ist das Amt des Vorbeters ganz beseitigt, die gesamte Liturgie wird vom Rabbiner vorgetragen, der gesangliche Teil vom Chor ausgeführt. Die Heraushebung des Rabbiners aus der Gemeinde nach Art eines „Geistlichen“ ist eine sehr bedenkliche Seite der fortschreitenden Reform.

Kap. III. Der Gottesdienstliche Vortrag.

§ 53. Vorbeter und Gemeinde.

Literatur: Löw, Schürer das.

1. Der Gottesdienst ist seiner Bestimmung nach Gemeindegottesdienst, er ist ohne Gemeinde nicht denkbar, die einzelnen Gebete und Vorlesungen, aus denen er sich zusammensetzt, dürfen nur vor einer bestimmten Öffentlichkeit vorgetragen werden. Die Gemeinde als Öffentlichkeit, Gesamtheit heißt צבור (von צבר Gen. 41 35 vereinigen); das Wort bezeichnet die Gesamtheit im Gegensatz zum einzelnen (יחיד), in der Gemeinde beten heißt התפלל עם הצבור oder התפלל בצבור. Zur Öffentlichkeit gehören zehn erwachsene männliche Personen (מנין). Der Talmud leitet die Zahl vom biblischen עדה her, und in der Tat finden wir in der Heiligen Schrift häufig die Vereinigung von zehn Personen als das Mindestmaß von Öffentlichkeit. Um so auffälliger ist es, daß nach einer palästinischen Überlieferung in Sofrim bereits sieben Mann für den öffentlichen Gottesdienst genügen sollen. Die Mischna nennt eine große Stadt eine solche, in der sich stets zehn Mann geschäftsfrei halten können, um den Gottesdienst zu besuchen (עשרה בטלנים Meg. I 6). Das sind nicht etwa Angestellte der Gemeinde, sondern freiwillige Besucher des Gottesdienstes, auf deren Anwesenheit man stets rechnen kann (בטלים ממלאכתן לבית הכנסת j. Meg. das. 70b). Es ergibt sich daraus, daß der Besuch des Gottesdienstes an Wochentagen im allgemeinen kein sehr guter war, daß nur an Sabbaten und Festen, wo man berufsfrei war, alle den Gottesdienst aufsuchten; daher kam es auch, daß in manchen Gegenden die Synagoge als Sabbathaus bezeichnet wurde (oben S. 445). Wenn es schon im alten Palästina mit solchen Schwierigkeiten verknüpft war, den Gottesdienst täglich zu halten, so läßt sich ermessen, daß es in der Diaspora häufig noch weniger möglich war, die nötige Anzahl von Synagogenbesuchern zusammenzusehen, besonders im Mittelalter, wo die Gemeinden klein waren und der Beruf die Leute vom Hause weit weg führte. Um den Gottesdienst dennoch

nicht allzu häufig ausfallen lassen zu müssen, wurde es damals üblich, von Gemeinde wegen Leute zu bezahlen und fest anzustellen, damit sie dem Gebet beiwohnten. Wo es ganz unmöglich war, das Jahr über die notwendige Anzahl zusammenzubringen, erstrebte man es wenigstens für die Feiertage, zumal für die beiden ernsten Feste. Die Gemeinden boten alles auf, um an den ausgezeichneten Tagen den Gottesdienst halten zu können. Es erregte große Erbitterung, wenn aus so kleinen Gemeinden einzelne für die Feiertage nach größeren Orten reisten und dadurch die Einrichtung des Gottesdienstes erschwerten. Trotzdem die Gemeindebildung in der Neuzeit sich stark verändert hat, ist die Maßregel der Anstellung von berufsmäßigen Besuchern des Gottesdienstes auch heute noch nicht überall überflüssig geworden. In neuester Zeit aber hat man sich hie und da über die traditionelle Zahl hinwegzusetzen und auch bei weniger als zehn Teilnehmern den Gottesdienst zu halten begonnen.

2. Der Führer der Gemeinde im Gebet ist der שליח צבור. Er ist ihr Sprecher, nicht ihr Vertreter, aus ihrer Mitte als Wortführer, nicht als Fürbitter ausgewählt. In diesem Sinne wird die Wirksamkeit des Vorbeters in alter Zeit aufgefaßt, „die Augen der Gemeinde hängen an ihm, und seine Augen sind auf Gott gerichtet", wie es im Midrasch und in einem alten Gebete heißt. Erst als das Gebet unter dem Gesichtspunkt der Pflicht betrachtet wurde, entstand der Satz, daß der Vorbeter die Gemeinde vertrete (R. ha Sch., Ende שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן), aber niemals wurde er als priesterlicher Mittler gedacht. Das ganze Mittelalter hing an der Vorstellung, daß der Vorbeter der Vertreter der Gemeinde sei; das hatte sehr günstige Folgen, denn die Anforderungen an den Vorbeter wurden aus diesem Grunde sehr hoch gespannt, es ist aber klar, daß auch viel religiöse Unklarheit damit verbunden war. Die Neuzeit ist mit Recht zur alten Auffassung zurückgekehrt.

War der שליח צבור der Sprecher der Gemeinde, so blieb diese nicht bloß stummer Zuhörer, sie beteiligte sich am Gebet dadurch, daß sie an bestimmten Stellen mit Responsen einfiel (כנה). Die Responsionen waren ein Vermächtnis des Tempels, beim Gesange der Psalmen waren Eulogien üblich. Die einfachste Form ist in ברוך ד׳ לעולם אמן ואמן Ps. 89 43 erhalten; in erweiterter Form hieß dies ברוך ד׳ אלהי ישראל מן העולם, schließlich aber, um den Glauben an die jenseitige Welt zu betonen (Ber. IX Ende) ברוך ד׳ אלהי ישראל

מן העולם ועד העולם (oder מהעולם ועד ה׳), wie Ps. 41 14, 10639, 1. Chr. 1636 zu lesen ist. Die alten Doxologien sind sämtlich in das Gebetbuch übergegangen, aber nicht als Responsionen. Beim Gemeindegottesdienste wurden sie in alter Zeit gelegentlich öffentlicher Fasten verwendet, das geschah jedoch ausschließlich im Bereiche des Tempels zu Jerusalem לא היו ניהגין כן אלא בשער המזרח ובהר הבית (Taan. II 11). Als Responsion der Gemeinden in den Synagogen wurden diejenigen Worte üblich, welche das Volk auch im Tempel auf den Levitengesang erwiderte, אמן und הללויה (Ps. 105, Chr. das.). Das אמן ist die wichtigste und am häufigsten verwendete Responsion geblieben; sie wird gesprochen, sobald der Vorbeter Benediktionen vorträgt oder der Vorleser sie spricht oder die Ahroniden ihren Segen erteilen. In Alexandrien stand der Synagogendiener auf der Tribüne in der Mitte und schwang die Fahne, um dem Volke das Zeichen zum Einfallen mit dem Amen zu geben. Für so bedeutsam galt die Responsion, daß selbst dort darauf Wert gelegt wurde, wo, wie in der ausgedehnten Proseuche in Alexandrien, die Besucher die vorangegangenen Benediktionen nicht hatten hören können. Das Amen hatte dieselbe Bedeutung wie in der Bibel, es drückte eine Anerkennung des Gehörten und eine Bekräftigung des Vorgelesenen aus, am meisten entspricht das Amen nach den Benediktionen den Worten Jeremias 28 6 אמן כן יעשה ד׳ יקם ד׳ את דבריך.

Im Tempel zu Jerusalem war die Responsion אמן nicht zugelassen, statt dessen wurde auf die Eulogien mit ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד erwidert. Dieselbe Responsion finden wir beim Kultus des Hohenpriesters am Versöhnungstage; jedesmal, wenn er den Gottesnamen ausgesprochen hatte, erwiderte die Gemeinde mit ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. Im Gebete finden wir genau dieselbe Responsion nur an e i n e r Stelle, sie unterbricht die beiden ersten Verse des שמע, sie ist wahrscheinlich die älteste Responsion der gesamten Liturgie. Dem Sinne nach entspricht ihr ברוך הוא וברוך שמו, das nach der Erwähnung des Gottesnamens durch den Vorbeter von der Gemeinde gesprochen wird; es ist eine Zusammenstellung der beiden Eulogien ברוך הוא und ברוך שמו, die wir in בריך שאמר (oben S. 83) finden.

Auch die andere in den Psalmen erwähnte Responsion הללויה ist in die Liturgie übergegangen, sie wurde bei der Rezitation des Hallel verwendet.

3. Die Art des Respondierens und der Beteiligung der Gemeinde war in der ältesten Zeit bei den verschiedenen Teilen des Gebets nicht gleichmäßig. Am einfachsten war der Vortrag der Tefilla, die der Vorbeter allein sprach, während die Gemeinde zuhörte und Vers für Vers mit אמן beantwortete. Als später eingeführt wurde, daß die leise Tefilla der lauten vorangehen mußte, änderte das die Vortragsweise nicht, der Vorbeter sprach seinen Text genau so wie in der älteren Zeit und die Gemeinde hatte in derselben Weise zu erwidern. Neue Responsionen brachte die Keduscha für die Gemeinde, da sie die Bibelverse mit dem Vorbeter im Chore sprach. Beim Priestersegen fiel die Gemeinde ebenfalls hinter jedem Satze mit אמן ein.

Nicht ganz so, aber infolge des sich gleichbleibenden Refrains ähnlich war die Rezitation des Hallel. Der Vorbeter begann mit הללויה, die Gemeinde wiederholte es, und nach jedem Halbvers fiel sie von neuem mit Halleluja ein, im ganzen, wie die alten Quellen berichten, 123 mal (j. Schabb. XVI 1, 15c). Die Vortragsweise des Hallel (מנהגא דהלילא b. Sukka 38 b) wurde im Laufe der Zeit häufig geändert. In manchen Gegenden war es üblich, die Verse am Ende, von Ps. 11821 an, zu wiederholen, in anderen wiederum sprach man sie nur einmal. In Babylonien wurde um 350 das Halleluja nur noch zweimal am Anfange von der Gemeinde gesprochen, sonst das ganze Stück Ps. 113 bis 117 in einem Zuge, dann wurde wieder הודו (1181) und אנא ד׳ (11828) wiederholt, schließlich ברוך הבא antiphonisch gesprochen, im Laufe der Zeit verschwindet jede Spur von dieser alten Rezitation; aus dem Mittelalter hören wir schon, daß, wie heute, hinter den drei Versen mit יאמרו (1182 ff.) jedesmal הודו wiederholt wird. Ein wenig erinnert die in Westdeutschland verbreitete Art, Psalmen versweise abwechselnd zwischen Vorbeter und Gemeinde vortragen zu lassen, an das Verfahren der alten Zeit. Die Wiederholung der Verse 11821 ff. wurde allgemein angenommen.

Für das Schma und seine Benediktionen war der antiphonische Vortrag üblich. Der Vorbeter leitete das Gebet ein, die Gemeinde wiederholte den von ihm vorgetragenen Halbvers und führte den Satz zu Ende. So wurde den ganzen Abschnitt durch verfahren. Hatte der Vorbeter שמע ישראל gesprochen und von der Gemeinde den ganzen Satz bis zu Ende gehört, so flocht er leise die erwähnte Responsion ברוך שם כבוד וכו׳ ein. Vom Halbieren der Sätze erhielt die Vortragsweise den Namen פרס על שמע, das Schma teilen. Nicht

überall war dieselbe Vortragsart üblich, die Leute von Jericho z. B. wandten ein Verfahren an, das man ברך את שמע, das Schma zusammenfalten nannte, d. h. dort trug der Vorbeter den ganzen Abschnitt ohne Unterbrechung vor, und die Gemeinde hörte zu oder sprach die Worte mit ihm; die Unterbrechung durch ברוך שם וכו׳ fiel dort fort. Der zuerst nur vereinzelt vorgekommene Brauch, das Schma fortlaufend vorzutragen, wurde später allgemein, freilich mit Beibehaltung der Responsion ברוך שם וכו׳, die jedoch immer noch leise gesprochen werden mußte. In Germ. wurde es üblich, die drei biblischen Abschnitte leise zu sprechen, da bei der Gemeinde die Vertrautheit mit ihnen vorausgesetzt wurde, so daß sie des Vorbeters nicht bedurfte.

4. Entsprechend der verschiedenen Art der Abschnitte des Gebets werden für die Vortragenden verschiedene Namen angewendet. Wer aus der Bibel vorlas, hieß (בתורה) קורא, wer durch den Prophetenabschnitt die Vorlesung beschloß, מפטיר בנביא. Wer das Hallel vortrug und den Ahroniden den Segen vorsprach, hieß מקרא; weil man das Vortragen von Bibelstellen stets mit קרא bezeichnete, wurde das Wort auch in der Liturgie verwendet, obwohl die Gebete niemals gelesen, sondern immer nur auswendig vorgetragen wurden (קרא על פה). Der Vorbeter für das Schma hieß פורס על שמע, selbst als die Vortragsweise, die zu dem Namen Anlaß gegeben hatte, längst verlassen war. Endlich hieß derjenige, der die Tefilla übernahm, עובר לפני התיבה, weil er vor den Schrein mit den Torarollen hintrat; der Name erhielt sich auch noch, als der Vorbeter schon lange vor der Tefilla dort seinen Platz einnehmen mußte. Wo sein Platz tiefer lag als der Fußboden der Synagoge, gebrauchte man dafür יורד לפני התיבה, התיא רוחית. Weil er seinen Platz verändern und vortreten mußte, hieß er auch קריבא. Der Vorbeter für die Tefilla wurde der Vorbeter schlechthin, weil er der einzige war, der an einem sichtbaren Platze auftrat und der Gemeinde ein Gebet zu Gehör brachte, bei dem sie fast gar nicht mitwirkte. Andere Vorbeter gab es nicht, weil das Gebet in der ältesten Zeit nur aus den genannten drei Teilen bestand. Für jeden Abschnitt wurde ein anderer Vorbeter gewählt, an Tagen, an denen zwei Tefillas zu sprechen waren, fungierten zwei Vortragende, das Hallel sprach dann der erste, Schofar z. B. wurde vom zweiten geblasen.

Der Gottesdienst begann damit, daß der Vorsteher der Synagoge an einen der Anwesenden die Aufforderung ergehen ließ פורס על שמע;

war dieser Akt vollzogen, dann ließ er einem anderen sagen עבור לפני התיבה oder בא וקרב. Es galt als Anstandsregel, eine derartige Einladung zunächst bescheiden abzulehnen und eine zweite oder gar dritte Aufforderung abzuwarten, während es andererseits als ungehörig angesehen wurde, sich allzu lange zu sträuben und die Gemeinde in Verlegenheit zu lassen. Es konnte aber auch geschehen, daß der Erwählte die ihm zugedachte Würde ablehnen mußte, weil ihm die Fähigkeit abging, das Gebet auswendig vorzutragen. Am schwersten war der Vortrag der Tefilla; sie war verhältnismäßig lang, die Reihenfolge ihrer verschiedenartigen Sätze war fest bestimmt, und es fehlte dem Vortragenden der Anhaltspunkt, der durch das Einfallen der Gemeinde bei anderen Gebeten gegeben war. Daher wurde dem Vorbeter auch Zeit gelassen, sich die Tefilla zunächst zurecht zu legen (תקן הסדור, תפלתו). An den hohen Feiertagen, die selten wiederkehren und eine ungewöhnlich lange Tefilla haben, schreiben es noch die Handschriften aus dem Mittelalter vor, daß der Vorbeter sich zunächst seinen Text zurechtlegen soll, eine Maßregel, die nach der Einführung der Gebetbücher völlig überflüssig war. Sehr leicht konnte es geschehen, daß der Vorbeter den Faden verlor (טרוק הדעת), häufig trug er auch falsche Texte vor; nach den ältesten Bestimmungen sollte er in einem solchen Falle seinen Platz einem anderen einräumen, später wurde man nachsichtiger und ließ ihm lange Zeit, sich auf das Richtige zu besinnen. Nur bei bestimmten Sätzen, die einen Prüfstein für die religiöse Gesinnung abgaben, hielt man unnachsichtig darauf, daß der Vorbeter den richtigen Text sprach oder abtrat. An gewöhnlichen Tagen stand der Vorbeter allein, an Fasttagen standen ihm zwei Gemeindemitglieder zur Seite, eines zur rechten und eines zur linken. Jüngere Schriften haben auf Grund irriger Texte diese Bestimmung auf alle Tage des Jahres bezogen. Bis auf den heutigen Tag ist es unter den italienischen und portugiesischen Juden Sitte, daß am Versöhnungstage den ganzen Tag über zwei Mitglieder der Gemeinde dem Vorbeter an die Seite gestellt werden. Im Mittelalter war das auch in Deutschland üblich und wurde sogar auch am Neujahrsfeste durchgeführt.

5. Über die Haltung der Gemeinde beim Gebet berichtet Agatharchides von Knidos, daß die Juden mit ausgestreckten Händen (ἐκτειακότες τὰς χεῖρας) beim Gebet sitzen. In der biblischen Zeit muß das allgemein üblich gewesen sein; daß ein solcher Brauch aber auch in den Synagogen herrschte, läßt sich nirgends belegen. Höchstens

bei den Ekstatikern der späteren Zeit finden wir neben vielen anderen körperlichen Bewegungen auch das Ausbreiten der Hände. Im allgemeinen war eine gesetzte Haltung der Gemeinde vorgeschrieben. Beim Schma saß sie, und der Vorbeter blieb in ihrer Mitte; noch im Mittelalter, wo der Vorbeter bereits einen besonderen Platz hatte, kam es vor, daß er bei diesem Abschnitt sitzen blieb. Bei der Tefilla erhoben sich Vorbeter und Gemeinde, bei einigen Stellen verneigten sie sich (שחה), aber Übertreibungen waren auch da nicht gern gesehen. Endlich warf sich beim stillen Gebet, das auf den öffentlichen Gottesdienst folgte, die Gemeinde auf die Erde. Neue Bewegungen führten die Mystiker ein. Von ihnen rührt die Sitte her, bei der Keduscha zu hüpfen, die in Europa zuerst in Frankreich beobachtet wurde. Auf denselben Ursprung dürfte es zurückgehen, wenn man in Frankreich und Deutschland dabei in die Höhe blickte, während man in Spanien die Augen abwärts richtete. Bei den Frommen in Frankreich wurde auch zuerst die Sitte beobachtet, während der Tefilla den ganzen Körper zu schütteln (התנועע, נענע את עצמו), was wahrscheinlich ebenfalls von den Mystikern stammt und sogar angeblich im Midrasch empfohlen wird. Das Schaukeln war ursprünglich nur beim Studium üblich, Jehuda ha Levi wollte es damit erklären, daß, da die Bücher selten waren, viele gleichzeitig ein Buch benutzten und sich der Reihe nach dazu herabbeugen mußten. Für das Gebet trifft fraglos jene andere Erklärung mehr zu, daß durch die Bewegung das Blut in Wallung gebracht werden sollte, eine echte Forderung der Mystiker. Die Kasuisten haben viel darüber gestritten, ob man beim Gebet schaukeln sollte und bei welchen Stellen, schließlich gaben wieder die Ekstatiker den Ausschlag für das Schütteln. Wer zu einer Funktion aus den Reihen der Beter hervorzutreten hatte, mußte gut gekleidet sein. Das war man der Würde der Gemeinde schuldig; nicht nur mangelhafte Beschaffenheit des Anzugs, sondern auch gewisse Arten von Gewändern waren verpönt und machten denjenigen, der sie trug, für den Vortrag unmöglich (Meg. IV 8, Tos. das. IV 30, 228³). Der Vorbeter pflegte sich in seinen Mantel einzuhüllen (התעטף בטליתו כשליח צבור). Daran anknüpfend, nahmen gelehrte Männer die Gewohnheit an, wenn sie das Gotteshaus aufsuchten oder überhaupt sich zum Gebet hinstellten, eine besondere Kleidung anzulegen; vorzugsweise war in Babylonien ein Gürtel beliebt, der dem hängenden Obergewand der damaligen Zeit Halt gab. Insbesondere pflegten sie jene Art von

Mantel anzuziehen, die im Talmud טלית heißt. Infolgedessen entstand der allgemeine Brauch, beim Morgengebet ein dem טלית entsprechendes Gewand anzulegen, das der Vorbeter stets trägt. Auch im übrigen wurde auf die Innehaltung der alten Sitte sehr geachtet, man hatte besondere Kleider für die Synagoge; das war im Mittelalter, wo im allgemeinen auf die Kleidung nicht viel Sorgfalt verwendet wurde, außerordentlich segensreich. Vielfach freilich wurden die Nachrichten alter Quellen und die Sitten beliebter Lehrer sklavisch und pedantisch nachgeahmt, auch wo die von ihnen getragenen Kleider längst nicht mehr der herrschenden Sitte entsprachen. Ein solcher Überrest alter Kleidung ist der weiße Kittel, der noch heute in Deutschland vielfach am Versöhnungstage getragen wird, der im Westen Deutschlands sogar noch den mittelhochdeutschen Namen Sargenes führt. Man kann die neuerdings eingeführte Amtstracht für Rabbiner und Vorbeter mit der alten Sitte der besonderen Kleidung in Verbindung bringen.

Die K o p f b e d e c k u n g beim Gebet war durch das Anlegen des טלית bedingt, der mit einer Kopfhülle verbunden war. Sie galt einerseits als Ausdruck untertäniger Verehrung der göttlichen Majestät, andererseits wurde es als Vorzug des freien Mannes betrachtet, daß er bedeckten Hauptes bleiben durfte. Es ist ein Privileg Israels, daß es die Offenbarung des Königs aller Könige gemütlich sitzend und bedeckten Hauptes vernehmen kann, während die Diener der irdischen Macht alle Proklamationen barhäuptig unter Schrecken und Zittern anhören. Besonders in Babylonien wurde auf Kopfbedeckung Wert gelegt, sie entprach der allgemeinen Sitte, sie war aber nirgends als religiöser Brauch vorgeschrieben. So konnte es geschehen, daß in Palästina in nachtalmudischer Zeit Stücke des Gebets oder der Priestersegen mit unbedecktem Haupt vorgetragen wurden, was allerdings nicht allgemeinen Beifall fand, denn im allgemeinen galt es als unzulässig, den Gottesnamen unbedeckten Hauptes auszusprechen. Auch in Europa scheint die Kopfbedeckung zuerst im mohammedanischen Spanien streng durchgeführt worden zu sein. Am Anfang des 13. Jahrhunderts hören wir, daß in F r a n k r e i c h die Segenssprüche bei der Mahlzeit ohne Kopfbedeckung vorgetragen wurden, und daß es sogar üblich war, am Torafeste Knaben ohne Kopfbedeckung zur Tora zu rufen. Das fand schon damals nicht allgemeine Billigung, späterhin wurde der Brauch der Kopfbedeckung zum Gesetze erhoben. Von

Barhäuptigkeit in der Synagoge war nicht wieder die Rede, bis Ahron Chorin (1766 bis 1844) sie 1826 empfahl und die Berliner Reformgemeinde sie in ihrem Gottesdienst vorschrieb. In Europa hat diese Einrichtung des Reformgottesdienstes nirgends Nachahmung gefunden, „das Beten mit entblößtem Haupte stempelte ihn besonders zu einem fremdartigen, und stieß auch innerlich Gleichgesinnte ab;" in Amerika hingegen ist in vielen Reformgemeinden die Kopfbedeckung abgeschafft, in einigen dem Gutdünken der Beter überlassen.

Die Besprechung über das Verhalten beim Gottesdienst hat mehrfach über die alte Zeit hinausgegriffen, weil die im Talmud erwähnten Bräuche niemals ihre Bedeutung verloren haben; die späteren Autoren haben ihnen Beachtung geschenkt und sie kodifiziert, so wurde ihnen auch unter veränderten Verhältnissen, soweit es irgend möglich war, Rechnung getragen.

6. Eine völlige Umgestaltung erhielt der Gottesdienst durch die Ausbildung des Vorbeteramtes, er wuchs an Ausdehnung, und das gesamte Vortragswesen wurde stark verschoben. In der ältesten Zeit war der Vorbeter erst bei der lauten Tefilla vor die Lade getreten, später begann er schon mit dem קדיש vor ברכו, wo Maimonides z. B. ihn noch auftreten läßt; inzwischen aber hatte er sich in manchen Ländern schon der vorangehenden Psalmen bemächtigt und zuletzt wurden sogar die einleitenden Benediktionen nicht nur in der Synagoge gesprochen, sondern gleichfalls laut vorgetragen. Dazu kam endlich, daß die Liturgie nicht mehr mit der Tefilla schloß, sondern daß auch die תחנונים zum öffentlichen Gebet hinzutraten und sich immer mehr ausdehnten. Der Vorbeter leitete das gesamte Gebet, trug es von Anfang bis zu Ende laut vor. Wo die Gemeinde das Gebet beherrschte, sprach sie es still mit, allmählich betete die Gemeinde neben dem Vorbeter. In Frankreich und Deutschland waren die Kundigen (בקיאים) zahlreicher als im Orient und in Spanien, auch die gedruckten Gebetbücher fanden hier früher Verbreitung. Daher rührt es, daß hierzulande der Vorbeter abgesehen von der Tefilla, die er von Anfang bis zu Ende vorträgt, nur am Ende der Abschnitte seine Stimme erhebt, während er außerhalb des deutschen Ritus die gesamte Liturgie laut spricht, wobei die Gemeinde ihn begleitet.

Trotzdem die Gemeinde sich daran gewöhnt hat, mit dem Vorbeter mitzubeten, blieben ihr die alten Responsionen vorgeschrieben; es kamen sogar neue hinzu und es wurde ihnen viel Gewicht beigelegt. Be-

sonders die Bedeutung der Responsionen beim Kaddisch und der Keduscha ist unter dem Einfluß der Mystiker sehr übertrieben worden. Bei den Piutim war die Gemeinde nicht nur das ganze Mittelalter hindurch, sondern auch später noch auf den Vorbeter angewiesen, er trug den Text vor, und die Gemeinde konnte nur, wo es anging, mit einem Refrain einfallen; daher erfreute sich der Pismon, der fast stets einen Refrain hatte, großer Beliebtheit. Das Zuhören lag der Gemeinde nicht, sie wollte entweder mit dem Vorbeter mitbeten, oder sie suchte sich in anderer Weise die Zeit zu vertreiben. Beides wirkte außerordentlich störend und machte in der Neuzeit eine durchgreifende Änderung des gesamten Vortragswesens notwendig.

§ 54. Der gottesdienstliche Gesang.

Literatur: Zunz, Syn. Poesie, S. 114ff., Berliner, Die Entstehung des Vorbeterdienstes in Isr. Monatsschr., 1899, S. 4ff.; Ackermann, Der synagogale Gesang; Friedmann A., Der synagogale Gesang; *JE* Art. Cantillation III, 537ff.; Music, Synagogal IX, 119ff.

1. An die Stelle des schlichten und einfachen Vortrags der Gebete ist im Laufe der Zeit kunstvoller, abwechslungsreicher Gesang getreten. Wie es zu diesem Umschwung gekommen ist und woher die im Gottesdienste verwendeten Melodien stammen, sind viel umstrittene und kaum mehr aufzuklärende Fragen. Es liegt nahe, an einen Zusammenhang mit dem Gesang der Levitenchöre im Tempel zu Jerusalem zu denken, aber wir wissen nichts davon, ob die Gesänge der Leviten aus Rezitativen oder aus Melodien bestanden und wieviel davon überliefert wurde. Sicher ist, daß niemals schriftlich aufgezeichnete Melodien vorhanden waren, ferner, daß nach der Zerstörung des Heiligtums die meisten Gelegenheiten für den herkömmlichen Gesang fortfielen. Es wäre nun möglich, daß für diejenigen Teile des Gottesdienstes, die mit dem Tempeldienst in Zusammenhang stehen, wie den Psalmenvortrag, den Priestersegen, die Prozessionen am Hüttenfeste, sich einige Melodien durch Tradition erhalten hätten. Bei dem lebhaften Interesse, das allen Angelegenheiten des Tempelkultus entgegengebracht wurde, ist das sogar sehr wahrscheinlich, ein sicherer Nachweis läßt sich jedoch nicht dafür erbringen. Aus dem Talmud ergibt sich sogar mit ziemlicher Gewißheit, daß bei der gedrückten Stimmung, die nach dem Untergange des eigenen Staatswesens die Gemüter beherrschte, die Freude am Gesange verloren gegangen war und daß im

allgemeinen jede Art von Musik als verboten galt. Sichere Nachrichten über die Pflege des Gesanges in alter Zeit besitzen wir nur aus den Kreisen der ziemlich abseits vom offiziellen Judentum stehenden Therapeuten, die ihre Hymnen in kunstgerechtem, mehrstimmigem Chorgesang vortrugen. Daß in der hellenistischen Diaspora der Chorgesang allgemein üblich war, ist kaum anzunehmen, da sonst irgendeine Nachricht darüber auf uns gekommen wäre.

2. Ganz ohne Gesang ist die Synagoge niemals gewesen, er war sicherlich auch mit dem einfachsten Vortrag verbunden, wie ja erfahrungsgemäß der ungeschulte Vortrag stets singend endet. Wenn nun gar der Vorbeter in gehobener Stimmung und mit innerer Bewegung die Gebete sprach, wird seine Stimme öfter einen feierlichen Ton angeschlagen haben. Die Forderung einer angenehmen Stimme wird zuerst beim Fastengottesdienst an den Vorbeter gestellt, der in gedrückter Stimmung und vom Leid der Gesamtheit tief ergriffen sein mußte. Die Erkenntnis, daß ein wohlklingender Vortrag die Weihe des Gottesdienstes erhöhte, hatte zur Folge, daß auch beim täglichen Gebete Wert darauf gelegt und die Verwendung von stimmbegabten Vorbetern warm empfohlen wurde. Wie beim Gebet war auch beim Verlesen der Heiligen Schrift durch die Absicht, sinngemäß und eindrucksvoll den Text wiederzugeben, der Anlaß zu modulierendem Vortrag, zur kantillierenden Rezitation gegeben. Von Melodien sind wir da überall noch weit entfernt, aber ein rezitierender Gesang war früh eingeführt.

3. Die Forderung eines melodischen Vortrags tritt zuerst in Verbindung mit dem Lesen der religiösen Literatur auf. הקורא בלא נעימה והשונה בלא זמרה עליו הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חקים לא טובים. ‚Wer die Schrift liest ohne Melodie und die Traditionsliteratur studiert ohne Gesang, auf den, so meint R. Jochanan, ist der Schriftvers anwendbar, ich gab ihnen Gesetze, die nicht schön waren (b. Meg. 32a). Dementsprechend wurden Bibel und Traditionsliteratur mit Akzentzeichen versehen und regelrecht gesungen. Die Akzente, die noch heute allen Bibelausgaben beigegeben sind, wurden lange als alte Bestandteile des biblischen Textes angesehen, die Zeichen selbst aber sind nicht älter als etwa das 6. oder 7. Jahrhundert, und das bei uns übliche System hat sich erst allmählich entwickelt. Das hindert jedoch nicht, daß die angewendete Singweise (נגון ,נעימה) älter ist. Die Akzente haben mehr hermeneutische als musikalische Bedeutung,

aber die hergebrachte Kantillation konnte mit den Akzenten, mit denen sie die Satzeinteilung und den Rhythmus gemeinsam hatte, sehr wohl verbunden werden. So erhielt jeder Akzent die Bedeutung einer Note oder vielmehr meistens einer musikalischen Phrase. Nicht alle Bücher der Bibel wurden in derselben Weise vorgetragen. Die Kantillation für die Tora ist anders als die für die Propheten, von beiden unterscheidet sich die Vortragsweise der Klagelieder und die des Buches Esther; selbst innerhalb der Tora wird bei einzelnen Stellen und an besonderen Tagen eine verschiedene Kantillation angewendet. Aus alledem ergibt sich, daß ein und derselbe Akzent nicht immer gleiche musikalische Bedeutung hat. Es bildeten sich ferner verschiedene Modulationen des Vortrags in den einzelnen Ländern heraus. Man unterscheidet bisher die deutsch-polnische von der sepharadischen und der orientalischen Kantillation, aber die Reihe der vorhandenen Vortragsweisen ist damit keineswegs erschöpft. Man nannte die Kantillation im Mittelalter „Tropp", wie auch in der Kirche der Gesang mit reich bewegter Melodisierung Tropus genannt wurde; beim Unterricht der Kinder war eine eigene Singweise üblich, die man Stubentropp nannte, Jakob Möllin trug die Schriftabschnitte am Neujahr und Versöhnungstage in diesem noch heute üblichen Tropp vor. Wie weit die verschiedenen Modulationen der Kantillation bei der Schriftvorlesung von der Musik der Umgebung beeinflußt sind, ob sich ein gemeinsamer Grundzug in der Phrasierung erkennen läßt, ist bisher nicht zu ergründen; das uns vorliegende Material ist vorerst zu wenig umfangreich, um ein sicheres Urteil zu ermöglichen.

4. Die Gebete wurden ebenfalls lange Zeit in der überlieferten kantillierenden Weise vorgetragen, die Bewertung einer angenehmen wohlklingenden Stimme nimmt immer mehr zu, je näher wir dem Abschluß der talmudischen Epoche kommen. Im Tr. Sofrim wird beim Ausheben der Tora wohlklingendes Singen (נעימה) vorgeschrieben. Das Prophetentargum übersetzt den biblischen Ausdruck für Gesang נגן mit פריט, und der Name חזן, der schließlich für den Vorsänger gebräuchlich wurde, ist von חזנית Hizana abgeleitet worden. Damit ist der Schlüssel zur Erklärung der Einführung des melodischen Gesanges für die Gebete gegeben. Die Piutdichter waren es, die den Gottesdienst nicht nur mit ihren Dichtungen, sondern auch mit der neuen Vortragsweise bereicherten. Ihre Schöpfungen waren Lieder im wahren Sinne des Wortes, sie wurden von den Verfassern selbst ge-

sungen. Die Anregung dazu kam ihnen aller Wahrscheinlichkeit nach von der orientalischen Kirche. „Ebenso wie die Verbreitung syrischer, griechischer und lateinischer Kirchendichtungen innerhalb des Judentums den Eifer erweckte, durch poetische Gebete dem Gottesdienst Glanz zu geben, ebenso wirkte gewiß auch der Klang der Kirchenlieder mit seinen feierlichen Weisen anregend auf den synagogalen Gesang". Auf die Verbreitung und Anerkennung des Gesanges hat sicher auch das Streben der Mystiker aus den ersten gaonäischen Jahrhunderten fördernd eingewirkt; die Mystiker haben zu allen Zeiten gern Hymnen gesungen, „die Nacheiferung Israels, es dem harmonischen Gesange der himmlischen Scharen gleichzutun, ist ein Lieblingsthema der Hechalot, die selbst den göttlichen Thron singen lassen." Ebenso empfiehlt später Juda der Fromme, beim Gebet gefällige und wohlklingende Melodien (נגנן שנעים ומתוק בעיניך) zu gebrauchen, die zur Sammlung und Hebung der Andacht beitragen, Melodien, die das Herz zum Weinen bringen und freudig aufjauchzen lassen.

Der Einwirkung auf das Gemütsleben hat der synagogale Gesang seine Anerkennung zu verdanken. Weil er die Beter erhob und fortriß, in ihnen andächtige Stimmung, Schmerz und Freude erregte und vertiefte, setzte man sich über das Herkommen und über die dem Gesang feindliche Überlieferung hinweg. Die angesehensten Gesetzeslehrer erklärten den Gesang für gottesdienstliche Zwecke, zur Verherrlichung Gottes für erlaubt, später sogar für geboten. Selbst Maimonides, der unerbittliche Gegner jeder Art von Musik, konnte sich der allgemeinen Stimmung nicht widersetzen und mußte die Töne, die zum Lobe Gottes erklingen, gestatten. Es wurde häufig über die Mißbräuche und über die Übertreibungen der Sänger Klage geführt, aber der Gesang an sich nicht nur geduldet, sondern „weil er das Herz rührt", allgemein empfohlen. „Piut und Pismon wurden nicht bloß abgelesen, sondern rezitiert, teilweise gesungen. Es gab einen Gesangsvortrag für Jozer, Ofan, Meora usw., die Keroba, die aramäischen Illustrationen u. v. a., ferner für Aboda, Selicha und Kina". Die Melodien, nach denen die einzelnen Stücke zu singen waren, wurden in den Handschriften am Anfang angegeben, in den gedruckten Gebetbüchern sind einzelne immer noch genannt. Das ging so weit, daß bisweilen die Rezitation eines Piut gänzlich unterlassen wurde, weil man die Melodie dazu vergessen hatte. Die für die Piutim vorgeschriebenen

Melodien entstammen den verschiedensten Quellen, es lassen sich darunter die Weisen von Volks- und Minneliedern aus allen Ländern wiederfinden, es ist auch nicht zu bezweifeln, daß die Vertonung von Kirchenliedern hie und da übernommen wurde. Die Kunst kennt eben keine Grenzen, sie läßt sich nicht auf bestimmte Kreise beschränken. Die Vorbeter nahmen unbedenklich ihre Melodien, wo sie sie fanden, man hört schon früh den Tadel, daß zu viele fremde Gesänge in die Synagoge eingeführt würden, aber selbst mit dieser Klage stehen die Juden nicht allein, die kirchlichen Schriftsteller erheben denselben Vorwurf, daß zu viel weltliche Musik mit der christlichen Liturgie vermischt werde. Es gab Mustermelodien, die bekannten und verbreiteten hebräischen oder fremden Lieder wurden als Melodien für viele andere angewendet. Die Tatsache, daß sehr viel Piutgesang aus nichtjüdischen Kreisen entlehnt wurde, ist einwandsfrei erwiesen, es erhebt sich die Frage, wie viele von den Synagogengesängen auf jüdischer Tradition beruhen. Denn auch das ist nicht zu übersehen, daß viele Melodien eine gewisse Eigenart aufweisen, die sonst nirgends wieder zu finden ist und auf alter Überlieferung beruhen muß.

5. Auch vor den Stammgebeten machte die Freude am Gesang nicht halt, man übertrug bestimmte Piutweisen auf einzelne Gebetstücke, benutzte die Melodien der Schriftvorlesung oder komponierte eigene Gesänge. Fast für jedes Gebetstück bildete sich eine eigene Melodie und ein eigenes Rezitativ für Sabbate und Feste heraus. Besonders die einleitenden Psalmen wurden sehr gern und recht lange gesungen. In Regensburg brauchte man an Sabbaten für das eine Stück ברוך שאמר eine volle Stunde, ebensoviel verwendete Isserlein in Wiener Neustadt während der Zeit vom 1. Elul bis nach dem Versöhnungstage darauf. Auch im Orient beanspruchte der Vortrag der Psalmen um 1200 eine gute Stunde. Von dem reichen Programm eines Vorbeters und seinen Wirkungen gibt Immanuel Romi um 1300 ein anschauliches Bild, wenn er einen Vorbeter seine Stimme wie folgt rühmen läßt: Wenn ich die große Keduscha, einen Jozer oder die Keroba spreche, dann werden auch die Härtesten mit fortgerissen; wenn ich am Versöhnungstage bete, die Megilla am Purim lese, ארץ כמוך an den Wallfahrtsfesten oder einen Psalm vortrage, dann zittern die Gewaltigen ob meiner Stimme, und wenn ich die Klagelieder zum Gehör bringe, dann bleibt kein Auge tränenleer".

Die Melodien für die Stammgebete prägten sich den Gemeinden

ein und nahmen, obwohl sie nicht aufgezeichnet waren, feste Gestalt an, so daß man von den herkömmlichen Sangweisen nicht mehr abwich. In Deutschland unterschied man schon im 14. und 15. Jahrhundert die Gesänge am Rhein von denen in Regensburg und Österreich. Jakob Möllin empfiehlt, die an einem Orte üblichen Melodien sorgfältig zu hüten und nicht mit fremden zu vertauschen, die späteren Halachisten nahmen sein Wort sehr streng. Seine Jünger verzeichneten genau, in welcher Art er die einzelnen Gebetstücke an den verschiedenen Festen vorgetragen hatte, und da man sich vielfach danach richtete, konnte er als der Schöpfer des in Deutschland und Polen üblichen Synagogengesanges gepriesen werden. Auch die Portugiesen schenkten dem Gesang der Gebete große Beachtung, sie unterschieden 18 Grundmelodien, von denen jede in vier Modulationen gesungen werden konnte. In Deutschland hätte man sich damit nicht begnügt. Aus Worms z. B. werden im 17. Jahrhundert Melodien erwähnt zu שמע vor ברוך שאמר, zu ברוך שאמר an Sabbaten und an Feiertagen, zu den darauffolgenden Psalmen an Sabbaten, für den 1. und 8. Tag Pesach, für den 23. Ijar, als Tag der Verfolgung 1096, für den Monat Ab usw. usw. In Polen war man womöglich noch sangeslustiger, die Vorbeter durften ihre Phantasie ungezügelt walten lassen und einen Gesang produzieren, den man „einen in Musik gesetzten Pilpul" genannt hat. Wie der Pilpul wurde auch der Synagogengesang nach dem Westen verpflanzt zum Schaden der Gemeinden und des Gottesdienstes; denn der „Gesang" jener weder in der Musik noch in der hebräischen Sprache gebildeten Vorbeter wurde die Hauptsache, das Gebet aber wurde in den Hintergrund gedrängt, sein Text erbarmungslos verstümmelt.

6. Der synagogale Gesang war im allgemeinen Sologesang, die Gemeinde begleitete zwar häufig den Vorbeter, aber nicht im geschulten Chor, sondern mit wilden und willkürlichen Unterbrechungen, die den Vortrag störten. Auch die Responsionen wurden ohne Ordnung und Gleichklang geboten. Ganz selten, bei feierlichen Gelegenheiten, z. B. bei der Installation des Exilarchen, wurde in Bagdad zum Sabbatgottesdienst ein Chor (בחורים) herangezogen. Das kam auch im Mittelalter in vereinzelten Fällen vor, in Italien z. B. unterstützten einige Sänger den Vorbeter an hohen Feiertagen. Eine seltsame Verirrung war die Einführung von Chorknaben (משוררים) in Polen, die im Osten vielleicht noch bis auf den heutigen Tag bekannt ist, die auch in Deutschland vielfach Jahrhunderte lang den schädlichsten Einfluß auf den

Gottesdienst ausübte. Zu beiden Seiten des Vorbeters stellte sich je ein Sänger auf, der mit hoher oder tiefer Stimme — man nannte sie darum Singer und Baß — die Gesänge des Vorbeters begleitete, indem er harmonische Intervalle anschlug, oft auch kleinere selbständige Passagen ausführte. Diese Art des Gesanges konnte man bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts allgemein in den Synagogen hören, (sie war z. B. in Berlin noch 1840 üblich), sie steigerte die Unordnung und Geschmacklosigkeit aufs höchste.

Der mehrstimmige kunstgerechte Gesang ist in jüdischen Kreisen zuerst in Italien gepflegt worden. Salomo de R o s s i druckte 1620 in seinem השירים אשר לשלמה, der ersten Veröffentlichung von Noten für hebräische Gesänge, 30 Stücke aus dem Gebetbuch mit Melodien für mehrere Stimmen. Man sieht daraus, daß sein Bemühen hauptsächlich auf die Einführung eines geregelten Chorgesanges gerichtet war. Welcher Erfolg diesen Bestrebungen beschieden war, ist nicht mehr festzustellen, so verwildert wie in den Synagogen des Nordens war der Gesang in den Gemeinden Italiens niemals.

7. In Deutschland trat die Umwälzung ein, als in der Zeit nach Mendelssohn der Geschmack der Juden sich verfeinerte und von dem hergebrachten polnischen Gesange abgestoßen fühlte. Damals wurde die Notwendigkeit erkannt, dem Vortragswesen der Synagoge seine Ordnung und Würde wiederzugeben. Unter den Mitteln zur Veredlung des Gesanges kamen in erster Reihe die Einführung von Gemeindeliedern und Orgelbegleitung zur Anwendung. Unter allen Neuerungen, die an den Namen Israel Jacobsohns anknüpfen, hat keine so entschiedene Gegnerschaft hervorgerufen wie die Einführung der Orgel. Sie wurde als ein tötlicher Angriff gegen das überlieferte Judentum, als eine Zerstörung des Wesens des jüdischen Gottesdienstes aufgefaßt, und obwohl der Kampf nunmehr nahezu ein Jahrhundert dauert, hat er an Schärfe nicht verloren. So erhielt die Orgel eine Bedeutung, die ihr nicht zukommt; aus einer Maßnahme, die nur vom Standpunkte der Ästhetik und der Zweckmäßigkeit zu beurteilen ist, wurde sie eine Frage des Parteiprogramms, ein Streitobjekt der sich bekämpfenden religiösen Richtungen. Jacobsohns Absicht ging dahin, den Gesang des Vorbeters durch Lieder der Gemeinde zu ersetzen, dem vielstimmigen Gesang durch die Orgelbegleitung Halt und Stütze zu geben, ihn reiner und rhythmischer zu gestalten. Dabei kam der überlieferte Synagogengesang vollständig in Wegfall, die neuen Gemeindelieder hatten weder

mit den Responsionen noch mit den Melodien der Tradition einen Zusammenhang, die unbestrittene Bereicherung durch das neue Element des Gemeindegesangs hatte eine Verarmung an Melodien zur Folge.

Die wirkliche Regeneration des Synagogengesangs verdanken wir Salomon Sulzer (1804—1890), in dessen Person sich alle dafür erforderlichen Gaben harmonisch vereinigten, musikalisches Genie, eine phänomenale Stimme und tiefste Vertrautheit mit den traditionellen Gesängen. Das Schicksal stellte ihn an einen günstigen Platz, beschied ihm eine Wirksamkeit in dem Wien Beethovens und Schuberts. So wurde Sulzer der Pfadfinder des modernen Synagogengesangs, sein „Schir Zion" das grundlegende Werk, aus dem alle Nachfolger Anregung empfangen haben. Die Bedeutung Sulzers besteht darin, daß er als erster eine kritische Auslese unter den herkömmlichen Gesängen getroffen, die unbrauchbaren entfernt und die fehlenden durch eigene Kompositionen ergänzt hat. Er hat ferner die alten jüdischen Gesänge in Notenschrift wiedergegeben, sie nach den Gesetzen der Musikwissenschaft sinngemäß umgeformt, so daß sie melodiös und rhythmisch zugleich wurden. Endlich hat er die Institution des Synagogenchors zu ungewöhnlicher Blüte gebracht, indem er Gesänge schuf, die nicht nur kunstgerecht, sondern auch von altjüdischem Geiste und echt religiöser Weihe durchdrungen waren. Sulzers Gesänge erklangen in den Synagogen aller Erdteile und gaben seinen Berufsgenossen den Impuls zu gleichem Streben. In seinem Geiste arbeitete Moritz Deutsch in Breslau (1818—1892), der sich besonders die sach- und fachgemäße Ausbildung von Vorbetern angelegen sein ließ und ihnen in seiner „Vorbeterschule" eine vollständige Sammlung der „alten Synagogen-Intonationen" bot. Für den Gemeindegesang sorgten die „Braunschweiger Gesänge" von H. Goldberg, indem sie die Gebetstücke mit einem wenig komplizierten, ein- oder höchstens zweistimmigen musikalischen Satz boten und dadurch auch solchen Gemeinden, die einen Chor nicht einrichten konnten oder wollten, den gemeinsamen Gesang ermöglichten. Ein ebenbürtiger Nachfolger Sulzers wurde Louis Lewandowski (1823—1894), der als Chordirigent in Berlin (seit 1840) für die Ausbildung des Chor- und Gemeindegesangs bahnbrechend gewirkt hat. In seinem קול רנה ותפלה hat er zunächst den Rezitativen für den Vorbeter besondere Sorgfalt zugewendet, die er aufs genaueste in musikalischer Form wiedergibt, ohne sie ihres

eigenartigen jüdischen Charakters zu entkleiden, daneben aber für den Gebrauch kleinerer Gemeinden zweistimmige Gesänge geboten, „welche sich durch leicht fließende Melodik und Harmonik auszeichnen." Seine volle Größe als Musiker offenbarte er in den vierstimmigen Chören für Sabbate und Feste, welche sein Werk תודה וזמרה enthält. Hier hat er eine große Anzahl Melodien geschaffen, die sich durch vollendete Schönheit auszeichnen und die von einem tief religiösen Geist durchweht sind. Der gesamte Gottesdienst wurde von ihm für die Berliner Gemeinde für Vorbeter, Chor und Orgel bearbeitet, seine Kompositionen wurden weithin verbreitet und im besten Sinne populär. Die Gesänge Lewandowskis brachten der Glaubensgemeinde die Gedankenschätze der Vorfahren nahe, sie wurden zum getreuesten Dolmetscher für die prophetischen Offenbarungen, von denen unser Gottesdienst durchzogen ist.

In ähnlicher Weise haben zahlreiche andere Meister durch Bearbeitung alter und durch Komposition neuer Melodien sich um die Hebung des Gottesdienstes bemüht. Auch die Melodien der Portugiesen haben in Federigo C o n s o l o einen ebenso begeisterten wie kunstverständigen Interpreten gefunden. So wird seit Jahrzehnten mit Eifer an der Veredlung des Synagogengesangs gearbeitet, auf die musikalische Durchbildung der Vorbeter und die Einrichtung eines geregelten Chors der höchste Wert gelegt. Die Erfahrung hat gelehrt, daß die stimmungsvollen alten Klänge aus der Väter Zeit tief eingewurzelt und ein unentbehrlicher Bestandteil des Gottesdienstes sind. Andererseits führt die fortschrittliche Tendenz dahin, durch reichere Ausgestaltung der Instrumentalbegleitung und durch die Vereinfachung der Liturgie den Gesang im Gottesdienste zurückzudrängen. Wie sich die Entwicklung auch gestalten mag, die Musik ist in der Synagoge nicht um ihrer selbst willen, sondern als Mittel zur Erreichung der Ziele des Gottesdienstes zu pflegen. Die Aufgabe des Gottesdienstes ist und bleibt die Sammlung der Gemeinde zu gemeinsamer Andacht, zur Erhebung zum Vater im Himmel und zur Belehrung aus dem ewig sprudelnden Quell seiner Offenbarung.

Anmerkungen.

A. Einleitung.

Zu § 2 S. **2** f. Nähere Ausführung nebst den zugehörigen Belegen gibt Abschn. II, S. 232 ff. — Eine Würdigung der religionsgeschichtlichen Bedeutung des jüdischen Gottesdienstes bei W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter[2], S. 201 f. — Das Zitat bei Zunz G. V., S. 384. — S. **3** פייט vgl. weiter S. 207. — Zu § **3.** Zu den Definitionen vgl. *JE* Art. Benedictions III, 8 ff., Liturgy VIII, 132 ff. — Die Stellen mit *λειτουργεῖν* in der griech. Bibel s. in Hatch und Redpath LXX Concordance S. 872 f. לטרגדה im Midrasch bei Jos. Perles, Beiträge zur hebr. u. aram. Sprachkunde S. 68 f. Achelis, Prakt. Theol. I[3], S. 185 f. kann sich den Zusammenhang der verschiedenen Bedeutungen von „Liturgie" nicht erklären, weil ihm עבדה mit dem gleichen Bedeutungswandel als Mittelglied fehlt. Das neutestamentliche Material bedarf unter diesem Gesichtspunkt einer erneuten Prüfung. Auch Rietschel, Liturgik I, S. 27 f. läßt sich durch seine Unkenntnis nicht hindern, über das hebr. עבדה und die Bedeutung des jüd. Kultus wegwerfend zu urteilen; das hebr. עבדה bedingt ebensowenig „falsches gesetzliches Wesen" wie das deutsche Wort G o t t e s d i e n s t. — Zum Text des Sifre vgl. Friedmann a. a. O. u. Hoffmann, Midr. Tann. S. 35; vgl. ferner j. Ber. IV. Anf. (7a) u. Midr. Sch. T. zu Ps. 66 (157b). — 10 biblische Worte für Gebet führt Sifre Dt. § 26 (70b) an; vgl. auch die von Friedmann das. zitierte Literatur. — ברך ist bei Gesenius, Wörterb., XV. Aufl., S. 146 vom assyr. Karabu = segnen abgeleitet. Über die Erfordernisse der Beracha s. b. Ber. 40a; manches Lehrreiche bietet Jawitz S. 4 ff., weniger brauchbar sind die Ausführungen M. Libers in La récitation du Schema etc. S. 16 f. Der Satz אין אומרים ברכה פסיק (j. das.) bedeutet, daß eine Bibelstelle als „Beracha" nicht verwendet werden kann, es sei denn, daß sie, wie Ps. 120 in der Fastenliturgie, einen Abschluß erhält. — Die Etymologie von תפלה bei Goldziher, Abhdlgn. z. arab. Philol. I, 36; Gesenius a. a. O. S. 638 leitet es mit Wellhausen vom arab. פלל = schneiden ab. Daß תפלה sich nur auf das Achtzehngebet bezieht, ist Studien S. 36 nachgewiesen. — S. **6.** Zur Bedeutung von סדר vgl. Riv. Isr. V. 98—102. Nachweise über den Gebrauch von סדור im Sinne von Gebetbuch Ri 19c, 33g; מחזור das. 19 f. vgl.

auch S. 33 (wo auch kleinere Sammlungen von Gebeten erwähnt sind). Außerhalb des deutschen Ritus werden סדור und מחזור nicht immer in der im Text behandelten Weise gebraucht. — S. **7**. Das Zitat aus Tos. Schabb. XIV, 4 (128$_{30}$), vgl. Studien S. 1; das andere Zitat Ri S. 18. — S. **8**. Ginzberg, Geonica, New York 1909, II, 114 ff., vgl. das. 109 ff. Zum folgenden s. *JE* Art. Prayer Books X, 171 ff. Von Amr. besitzen wir einen vollständigen Text in der während des Druckes erschienenen Ausgabe Frumkins (weiter S. 13). Die Abhandlung von Marx ist auch separat erschienen und danach zitiert. Zahlreiche Mitteilungen aus Saadja bei Bondi, Der Siddur des R. Saadja Gaon, Frankfurt 1904, und bei Frumkin im Kommentar. Über Machsor Vitry vgl. S. D. Luzzatto in אגרות שד"ל S. 184 und viele folgende Briefe. Es wurde veröffentlicht durch S. Hurwitz nach Cod. Br. Mus. Add. 27 200 . 201; Auszüge aus dem besseren Cod. in Oxford (Bodl. 1100) bei Frumkin. Raschis Siddur, von Buber vorbereitet, wurde nach dessen Tode von J. Freimann herausgegeben. Kleinere Sammlungen Ri S. 33. — Über מנהג weiter S. 355 ff. Die einzelnen Riten sind in ihren Eigentümlichkeiten Ri S. 38 ff. charakterisiert, s. auch Luzzatto מבוא S. 15 ff. Über die Genisa s. Schechter, Studies II, S. 1—30. Die Handschriften von Gebetbüchern, insbesondere solche der Festgebete zählen nach Tausenden; besonders die Bibliotheken von Hamburg, London, (British Museum und Jews' College), München, New York (Jewish Theological Seminary), Oxford, Paris, Parma, Rom sind reich daran. Der weitaus größte Teil der Genisa-Fragmente liegt in Cambridge; aber auch Oxford, Br. Museum, Petersburg, E. N. Adler in London, die Kgl. Akademie in Budapest besitzen große Mengen von Handschriften, die dorther stammen. Vor etwa Jahresfrist sind in Kairo neue reiche Schätze gehoben worden, vgl. die Mitteilung in *REJ*, LXV, 24. — Die Bibliographie der Gebetbücher, zumal der älteren Drucke, liegt noch sehr im Argen; im allgemeinen ist zu vergleichen Steinschneider, C. B. pp. 303—484, Zedner, Catalogue, S. 446 ff., van Straalen, S. 143 ff., Benjacob, s. v. מחזור S. 314 ff., s. v. תפלות S. 661 ff., *JE* Art. Prayer-Books X, 172 ff. Die älteste Ausgabe des מ' אשכנז bei Zedner, 458, פולין C. B. Nr. 2064. Über אפ"ם Ri S. 59 f.; Luzzatto מבוא S. 16, das Gebetbuch wurde nie gedruckt. In It. ed. Livorno ist nur die Einleitung von Luzzatto; die ed. princeps s. C. B. Nr. 2061. — Der Titel von Rom. lautet auch ס' חזניא (Benjacob S. 664). Ein Unikum der Ausg. Konstantinopel 1510 u. d. T. ס' תפלית השנה (bei Berliner, Aus meiner Bibliothek, Nr. 1) ist im Besitz der Stadtbibl. in Frankfurt a. M. Die bekannt gewordene I. Ausg. Venedig 1524 (nicht, wie Berl. das. schreibt, 1574/75), die andere 1573/76 nach Zedner 483. Von letzterer konnte ich durch die Güte meines Freundes Felix Perles in Königsberg ein ziemlich vollständiges Exemplar benutzen. — Seph. erschien zuerst u. d. T. תמונת תחנית תפלות; eine unbekannte Ausg. von 1517 in C. B. S. 305, Nr. 2066, die erste bekannte 1524 das., Nr. 2067. — Über den südarabischen Siddur vgl. Bacher in *JQR*, XIV, 1902, S. 581 ff. Gesamtaus-

gaben von Prov. gibt es nicht, die Gebete für jede der drei Städte sind in einzelnen Teilen erschienen, s. die Bibliographien.

§ 4. Die S. **11** genannten Werke sind unten S. 362, 369 ff. besprochen. Zu Maimuni vgl. Elbogen, Der Ritus im Mischne Tora (in Moses b. Maimon, Leipzig 1908, Bd. I, S. 319 ff.), wo einleitend auch auf die Beschaffenheit der Texte hingewiesen ist. סידור ist zitiert nach ed. Berlin 1855, שבלי לקט nach ed. Buber, Wilna 1886, ארחות חיים I nach Florenz 1750, עיונים nach Warschau 1882, Abudraham nach Warschau 1876, die von der ersten Ausgabe Lissabon 1489 nur ganz wenig abweicht. — Zur Literatur, S. **13**, ist zu bemerken, daß von Frumkin inzwischen auch Bd. II erschienen ist. Fr. gibt außer dem (auch von Marx benutzten) Texte der Oxforder Handschrift von Amram Varianten der anderen Handschriften Amrams, Mitteilungen über Saadja und mehrere handschr. Gebetbücher, daneben aber den vollen Text des Siddur nach polnischem Ritus und einen umfassenden Kommentar literarischen und religiösen Inhalts. Abgesehen davon, daß der Kommentar alles andere als wissenschaftlich genannt werden muß, entsteht durch die Überfülle des Gebotenen eine gewaltige Verwirrung, in der man sich nur unter Schwierigkeiten zurechtfindet. Aus Fr.s Buch geht wieder einmal klar hervor, wie notwendig eine wissenschaftliche Ausgabe von Amram wäre.

B. I. Abschnitt.

Kap. I.

§ 6. Die Disposition des täglichen Morgengebets bei M. Sachs, Rel. Poesie, I. Aufl., S. 168. Die im Text erwähnten Benennungen finden sich an folgenden Stellen: תפלה של יוצר Midr. Sch. T. zu Ps. 17 (65b), תפלת השחר das. zu Ps. 72 (163b), תגיד und אלתגיד sowie צלותא דשחר vgl. Studien S. 78, 81, צלות יוצר z. B. *JQR* X 654, die griech. Angaben bei Jos. Ant. VIII, 8s, u. Epiphanius, Haeres. XXIX, 9. — S. **15.** Meir von Rothenburg in Resp. תשבץ 217, Berliner Randb. I, S. 10. Die kabbalistische Auffassung z. B. bei Lewysohn מקדמי מנחגים S. 24 f.

§ 7. 1. קריאת שמע meist in Talmud, Midrasch und halachischen Schriften (Ber. II, 1 מקרא), תפלת יוצר in Handschr. und gedruckten Gebetbüchern aus dem Orient. ב' תמאריות findet sich u. a. bei Abudr. Die Benediktion zum שמע *JQR*. X, 657, vgl. dazu Ginzberg, Geonica I, 136 ff.; dagegen Abudr. 47a. — והוא רחום Manh. § 26.

2. S. **17.** Streit um ברכו j. das. 11c; b. 50a (Studien, S. 19). יתברך bei Tur I, 57 und Abudr. vgl. dazu Litg., S. 13. In Amr. 4a ist hier ברכו ליחיד eingefügt, das ist jedoch später Zusatz vgl. Mx. S. 4, Fr. I. 185. Responsion für ברכו Sifre Dt. 306 (132b), Studien S. 19.

3. Analyse des Jozer bei Rapaport, Zunz, Jawitz a. a. O., Studien S. 20 ff. Zu המחדש Manh. § 30, wo בעיבי מה gegen עיבי מה verteidigt wird; s. auch Riv. Isr. IV, 194 ff. u. b. Ber. 50a. — Saadja Amr. 4b f. Fr. I. 193 f.,

Bondi 13, Studien S. 21. Bei Saadja fehlt von מה רבו bis אדון פזנו Bondi 17, bei ihm findet sich neben אל ברוך ein anderes Alphabet, Bondi das., Studien S. 22 u. Anm. 1 auch über die Reimkette. Die Schlußbuchstaben im Alphabet sind nur noch durch תמיד מספרים כבוד vertreten, Saad. liest תמיד יספרו לאל קדוש (Fr. I, 194), unser Text ist offenbar nicht ohne Absicht geändert. Man wollte in מספרים כבוד auch ein Akrostichon מיכאל erkennen, Baer. S. 77. Zu כולם אהובים vgl. für Saadja Litg. S. 13, Bondi das., Studien S. 24. Kaffa in der Krim bei Baer S. 78; Ri 82 ist die Zugehörigkeit des Ritus zu Rom. erwiesen, die Piutim des Machsor Kaffa s. bei Markon, מאמר על אדות מחזור מנהג כפא in זכרון לאברהם, Festschr. für A. Harkavy, S. 449 ff. Auch in Persien war das erweiterte Alphabet bekannt vgl. *JQR*, X, 608. — Über die יוסדי מרכבה weiter S. 379 ff. Der Text in Amr. 4a ist dort nicht ursprünglich (Mx. 18, hebr. Teil S. 4), er stammt aus den היכלות vgl. Bloch S. 20. Der alte Bericht bei Ginzberg, Geonica II, 48, Studien S. 22 f. Über רצון קונם Ri 181, Baer 78, Fr. I, 188. Über den Schluß des Jozer Baer S. 79, Studien S. 23. Die Entwicklung in den Reformgebetbüchern veranschaulicht folgende Zusammenstellung: אור חדש fehlte im Hamburger Tempel (weiter S. 412, תחברך צור' und die Keduscha bei Vogelstein (S. 430), die ganz kurze Fassung bei Einhorn (S. 434) und dem Union Prayer-Book (S. 435) sowie im badischen Gebetbuch (S. 430).

4. Zum Text von אהבה רבה G. V. 382, *REJ*, L, 145 ff., Studien S. 26ff. Erweiterungen des Textes, die in Frankreich üblich waren, verwarf Jehuda d. Fromme, vgl. J. Perles in Graetz-Jubelschrift, 1887, S. 17.

5. Zu אמן vgl. Fr. I, 196; Ginzberg, Geonica I, 138 führt אמן auf die oben zu S. 16 erwähnte Benediktion zurück, was sehr gekünstelt ist. Zur Zählung der Worte vgl. Manh. § 33, 34, Tur I, 61 u. Komm., Baer S. 81. Über בריך שם כביד מלכיותו לעולם ועד s. Blau in *REJ*, XXXI, 189 u. Studien S. 10.

6. Über die Komposition von אמת ויציב Studien S. 28 ff. Aus Saadjas Text bei Bondi S. 13, Raschi vgl. Pardes 55a; Pal. in *JQR*, X, 656, Germ. für Piut bei Baer S. 216. — Die Art der Ausarbeitung von סדרת אביתינו ersieht man z. B. aus dem Faksimile Studien S. 32; das. 31 über den Schluß der Geulla; Polemik Judas des Frommen gegen andere Zusätze bei Perles a. a. O. In Worms wurde גיאלנו erst durch Meir b. Isaak (S. 334) eingeführt, s. Epstein in חגרן IV, 91 f.

7. Vgl. Studien S. 13 ff. Privatgebete (S. **25** u.) das. 40 ff., weiter S. 73 ff.

8. Ausführliche Begründung Studien S. 7 ff. Gegen meine Auffassung schrieben Blau *REJ* LV, 201 ff., LIX, 198 ff.; Bacher das. LVII, 100 ff., meine Verteidigung das. LVI, 222 ff.; eine vermittelnde Anschauung vertritt Liber das. LVII, 161 ff., LVIII, 1 ff. (auch separat erschienen u. d. T. La Récitation du Schema et des Bénédictions), dem Brody in *MS* LIV, 491 ff. zustimmt. Trotz des heftigen Widerspruchs

sehe ich mich genötigt, an meiner Auffassung festzuhalten. Es ist zunächst nicht zu beweisen, daß פרס an irgendeiner Stelle im Talmud „Benediktionen sprechen" oder „die Benediktion über das Brot sprechen" bedeutet, vielmehr bedeutet פרס stets das Brot brechen, פרוסה das abgeteilte Stück Brot. Dasselbe gilt von בצע. Die Stelle b. Chull. 7b לא בצע על פרוסה שאינה שלי macht keine Ausnahme von der Regel. Bacher beruft sich freilich auf Raschis Erklärung לא היה מברך; wie wenig zwingend diese ist, ergibt sich aus dem Komm. des R. Gerschom z. St. בלישנא לא היה נהנה. Demnach liegt weder in dem Worte בצע noch in פרוסה ein Hinweis auf die Benediktion. Daß ein frommer Jude das Brot nicht bricht und nicht ißt, ohne vorher eine Benediktion zu sprechen, ist eine andere Sache und hat mit der Bedeutung des Wortes in alter Zeit nichts zu tun. Raschi freilich und alle späteren Bearbeiter des Talmuds haben das nicht mehr auseinandergehalten, und auf derartigen nicht ganz präzisen Auffassungen der Späteren beruhen zum größten Teil die Einwendungen meiner Gegner. Wie der Terminus פרס על שמע in Sofrim, von den Geonim oder Raschi u. A. aufgefaßt wurde, darüber könnten wir uns rasch einigen, da die Quellen es durchaus klar und in nicht mißverständlicher Weise mitteilen, es handelte sich jedoch darum, von allen wie immer gearteten jüngeren Interpretationen abzusehen und den ursprünglichen Sinn der ältesten Quellen zu ermitteln. Aus ihnen ergibt sich mir auch heute noch kein anderes Resultat als das Studien S. 7 ff. begründete. Die Verbindung von פרס mit על vermag ich auch heute noch nicht zu belegen, daß aber daran allein, wie Bacher meint, die Erklärung scheitert, erscheint mir nicht einleuchtend. Es ist nun einmal ein eigenartiger Ausdruck, der nur in Verbindung mit שמע vorkommt, man sagt z. B. in der viel angeführten Baraita הפירס על שמע, aber המברך על המציאו. Wir sind alle darüber einig, daß der Terminus פרס על שמע sich auf die biblischen Stücke nebst den Benediktionen bezieht und daß das Schma versweise antiphonisch rezitiert wurde; die Differenz ist die, daß meine Gegner den Ausdruck פרס durchaus von den Benediktionen herleiten wollen, während ich ihn aus der Bedeutung „halbieren" ableite. Liber geht viel zu weit, wenn er die antiphonische Rezitationsweise mit dem heutigen Text des Gebetbuchs in Verbindung bringen und wenn er in sämtlichen in Meg. IV, 5 genannten Funktionen das gleiche Schema, womöglich bei allen Benediktionen die gleiche Disposition erkennen will.

§ 8. 1. Vgl. Studien S. 36, עברי ל' התיבה das. 33 ff. עבידה Sof. XVI Ende.

2. Die berühmte Ausnahme von der Wiederholung der Tefilla, welche Maimuni angeordnet hat, s. in Resp. David ibn Simra, Vened. 1749, Nr. 5 u. 94, vgl. dazu A. Geiger, Wissensch. Zeitschr. II. 247 ff. u. Melo Chofnaim S. 70 ff.

3. Die Disposition der Tef. b. Ber. 34a im Namen von R. Chanina (III. Jhdt.), j. das. II, 4 (4d) R. Acha i. N. Josua b. Levis (gleichz.).

4. Über den Ursprung der Tef. s. b. Ber. 26b, j. IV 1 (7a f.). — Zur Erklärung von השקולי vgl. das auf einer in Jaffa gefundenen Inschrift vorkommende *λινόπωλος PEF, QS*, 1900, 118 u. 122. Schürer, III⁴ 23.

5. Über Entstehung des Achtzehngebets habe ich meine Aufstellungen aus Gesch. d. Achtzehngebets mit starken Modifikationen wiedergegeben. Vor allem sind die verschiedenen Gruppen von Benediktionen, aus denen das Gebet besteht, klarer herausgearbeitet, auch ist überall auf die bekannte älteste Textgestalt Bezug genommen. Es ist der Hauptfehler in den Ausführungen von Löb und Isr. Lévi, daß sie ihre Hypothesen auf den heutigen Text aufbauen. Lévis Auffassung von dem Zusammenhange zwischen den Psalmen Salomos und dem Achtzehngebet vermag ich mich auch heute noch nicht anzuschließen. Außer der gemeinsamen Zahl achtzehn und der Abhängigkeit beider von biblischen Ausdrücken vermag ich trotz wiederholter eingehender Prüfung keinerlei Beziehungen zu entdecken. Die scharfen Angriffe der Psalmen Sal. gegen die Priesterpartei haben mit XII nichts zu tun, und daß ב' המינים ursprünglich gegen die Sadduzäer gerichtet war, ist unhaltbar; vgl. weiter S. 36 ff., besonders S. 38. Eine andere Frage ist die über das Verhältnis der Tefilla zu dem Psalm am Ende des hebr. Sirach, aus dem mehrfach Parallelen angeführt sind. Hier ist eine starke Beeinflussung nicht von der Hand zu weisen, man sieht aus Sirach, daß in jener Zeit ähnliche Gedankengänge in verschiedenen Formen Bearbeitung fanden. Ähnliche Beziehungen hatte auch Loeb schon zwischen einzelnen Psalmen, Deuterojesaias usw. und der Tef. gefunden, nur sind seine Ausführungen zu einseitig und darum mehrfach unannehmbar.

5. S. **29** u. den pal. Text von II s. S. 44; nach Hoffmann richtet sich die Hervorhebung von תחיית המתים gegen die Samaritaner, es ist jedoch sehr fraglich, ob es zur Zeit ihres Abfalls schon eine Tefilla gab. — Das Zitat S. **30** aus G. V. 381. Die Heraushebung der nationalen Bitten besonders scharf bei Loeb S. 21 ff.

6. Früh. Mittelalter (S. **31**) z. B. Raschi zu b. Ber. 11 b. Die Stelle Tam. V 1 ist von mir ausführlich behandelt in Studies in Jewish Literature in honor of K. Kohler, Berlin 1913, S. 78 ff. Daß ברכת כהנים nicht Priestersegen bedeutet, das. S. 80 und Achtzehng. S. 16, Anm. 3. — Eine Bitte für Jerusalem auch bei Sirach 36₁₇ ff.

7. Die Ansicht, daß die Tef. ursprünglich nur aus sechs Benediktionen bestand, G. V. 380 und von dort vielfach übernommen.

8. Der Zusammenhang der nationalen Bitten mit Ez. 20₃₄ ff. bei Loeb S. 38, vgl. auch weiter S. 35. Bitte um קבוץ גליות auch bei Sir. 36₁₃, 51₁₂ f. Die Didache bringt 10₅ ein Gebet, daß die „geheiligte Kirche von den 4 Winden in Gottes Reich" geführt werde; dort handelt es sich um das Tischgebet, das ja auch heute noch eine nationale Bitte enthält. — S. **34** ob. gegen Lévi *REJ* XXXII, 171. Einen Zusammenhang zwischen XI und רשעים nimmt auch Hoffmann 51 f., 55 f. an. חבריני in b. Ber. 29a, j. das. IV 3 (8a), die Zusammenfassung b. Meg. 17b; vgl. Loeb S. 38.

9. Näheres zu ראה Achtzehng. S. 22 f., dagegen Isr. Lévi in *REJ* XLVII, 166. Zu beachten ist jedoch, daß in Taan. II zunächst זכרונות als erste Einschaltung aufgezählt ist, daß ihnen aber erst die zweite Eulogie entspricht, während es heißt בגואל ישראל מארך (b. Taan. 16b).

10. Zu ב׳ המינים gibt es eine umfangreiche Literatur, die man bei Schürer II[4] 543 f.; Strack, Einleitung i. d. Talmud[4], 163 f.; Strack, Jesus, die Häretiker und Christen nach d. alt. jüd. Quellen § 21a—d, § 25 verzeichnet findet. Hinzugekommen ist Berliner Randb. I, 50 ff. Zur Bedeutung von מין vgl. auch Bergmann, Jüd. Apologetik, S. 7 f. Die Stellen der Kirchenväter bei Schürer das. 544, Anm. 161. — Sämtliche Darstellungen der christlichen Liturgie beginnen mit der Messe, über die Anfänge der Gebetordnung herrscht großes Dunkel; auch Duchesne, Origines du Culte Chretien[1], 47 ff. nimmt an, daß zunächst der Gottesdienst nach jüdischer Art fortgesetzt wurde. Selbst Rietschel, der mit den jüdischen Einrichtungen sehr wenig vertraut ist, kann nicht umhin das zuzugestehen I, 232 ff. — S. **37.** Benediktionen von מינים weiter S. 253. Zu Minim als Verleumder vgl. Joel Blicke I, 32 ff., II, 49 ff. — Judenchristen als Vorbeter müssen nach Meg. IV. Ende vorausgesetzt werden. — S. **38** Irrtümer beim Vorbeten Ber. V, 3 u. j. das. (9c), die Ausnahme bei שמואל הקטן das.; statt לא שערו הכמים כך ist nach Ginzberg, שרידי I 22 und j. Ber., ed. Luncz 55a בך zu lesen, vgl. Strack, Jesus usw. S. 66*. — כולל של מינים Text nach j. Ber. IV, 3, j. Taan. II (65c); in j. Ber. II, 4 lesen unsere Texte רשעים, Cod. Vatic. jedoch (bei Luncz 19b, Ginzberg das. 348a) liest ebenfalls פושעים vgl. Strack das. 65*. Die Lesart פרושים versucht Fel. Perles in *OLZ* 1913, S. 73 f. zu verteidigen, meiner Ansicht nach mit unzureichenden Gründen.

11. Analogien für die Zahl 18 j. Ber. IV, 3 (8a f.), j. Taan. II, 2 (65c), b. Ber. 29a, Num. r. cap. 2, Sch. T. zu Ps. 29 (231) und die dort gegebenen Parallelstellen, vgl. Baer S. 87.

12. Zu den Belegen Achtzehng. S. 24 ff. sei noch der Hinweis auf Pal., weiter S. 53, hinzugefügt. Sehr bezeichnend ist die Anordnung Sam. b. Chofnis, daß derjenige, der die Eulogie א׳ דוד בונה ירוש׳ spricht, את צמח weglassen kann (Harkavy, Stud. u. Mitteilg. III, 34, Note 89, vgl. *JQR* XX, 807). Demnach war noch im XI. Jhdt. in Sura bekannt, daß את צמח erst durch Beseitigung der ursprünglichen Eulogie von XIV in die Tef. gekommen war.

§ 9. 1. Abweichungen Luzzatto מבא 5 f., weiter S. 266 ff. — Abudr. am Ende der Erklärung der Tef. 59a. — Zählung der Worte Tur I 113, J. Perles a. a. O., weiter S. 384. Auch Baer gibt noch regelmäßig die Zahl der Worte an. — Dérenbourg *REJ* XIV, 26 ff. — Pal. Rezension *JQR* X, 656; Dalman, Die Worte Jesu 299 ff. vgl. auch *REJ* LIII, 237 f. — Saadjas Text bei Landshuth s. v., Bondi S. 13 f., Fr. I, 242.

2. Varianten u. biblische Parallelen sind zahlreich in Achtzehng. S. 49 ff. (*MS* 1902, 515 ff.) mitgeteilt, darauf ist im folgenden meist verwiesen.

3. Mehrere Bibelverse vor der Tef. auch in Pers. *JQR* X, 609.—I קנה שמים וארץ auch *REJ* LIII, 237. Nach Tos. Ber. 49a s. v. ברוך muß angenommen werden, daß I mit אל חי וקיים schloß. Zu זכרני vgl. Achtzehng. 45, 50. — S. 43 ob. muß es statt Amr. 51b heißen Amr. das. Fr. II, 292. — S. **45** (*MS* das. 437). Manh. ר"ח § 2 (41b) nennt es מנהג צרפת; tatsächlich wird es in Frankreich für verbindlich erklärt Tos. Ber. 12b s. v. והלכתא, dort versuchte man auch den bereits bestehenden Brauch zu rechtfertigen, wie die eingehende Auseinandersetzung in V. S. 362 ff. (= Sch. L. 13a u.) zeigt. Hai bei Itt. 252, Maim. ת' תפלה II, 9.

II. האל הגבור vermutet Loeb als Eulogie *REJ* XIX, 19; Varianten Achtzehng. 50 (517), *JQR* X, 658, Studien 46. Zu den in fast allen Texten wiederkehrenden Sätzen gehört auch ירב להושיע. Der angenommenen kurzen Fassung widerspricht offenbar Sifre Dt. 343 (142b), jedoch scheint dort der Text nicht in Ordnung zu sein, vgl. Midr. Taan. S. 209. — מוריד הטל in Pal., hingegen fehlt es in beiden Mscr. von Amr. s. Marx 5 u. Fr. I, 237. Zum pal. Brauch s. Rapaport, Erech Millin 228a. Saadja kennt und gestattet solche Zusätze wie מלך מחיה כל בטל oder בגשם, die offenbar ans Ende von II gesetzt wurden, Bondi 14. — Deutschland (S. **45**) s. bei Isserles zu Sch. Ar. I, 114 3. Zu Manh. vgl. auch Tos. Taan. 3a s. v. בטל; Sommer und Winter Tos. das. 3b s. v. בימות, Ri 40. — אב הרחמן hat auch Amr. 44b, Fr. II, 292, vgl. jedoch Mx. 27 zu Amr. 46a, wo אב הרחמים zitiert ist.

III. Achtzehng. 52 f. (518) vgl. auch Bloch in *MS* XXXVII, 305 ff.

IV. Zur Bedeutung Kohler das. 447. אתה חונן findet sich bereits Hal. Ged. ed. Hild. 32, vgl. auch *REJ* LIII, 227. Zum Text von j. Ber. vgl. Ginzberg שיירדי 19, Ratner 128, zu אתה הבדלת (S. **47**) s. Jawitz, S. 45. Auch bei Amr. Fr. II, 108 findet sich erst אתה חונן, dann אתה הבדלת, vgl. die dort angef. Literatur.

VI. אל auch bei Amr. in beiden Mscr., Mx. 5; מי אל כמוך, in Germ. gewöhnlich abgekürzt und vollständig erhalten in Rom. It., findet sich am Ende fast aller Tefillas für ר"ח. ואל יעקב auch bei Amr. nach Mx. 16, Saad. bei Bondi 39, vgl. Responsen חמדה גנוזה Nr. 160.

VII. Trotzdem der Anfang biblisch ist, wurde schon im Mittelalter נא eingeschoben, vgl. V. S. 66, Kusari III, 19, Tur, Abudr., Seph. und It. In Amr. ist kein Text von עננו, der Saadjas bei Fr. I, 243.

VIII. (S. 49). Zu Amr. vgl. Mx. 5 Fr. I, 242; לכל מכאיבינו liest auch Oz. T.

IX. Die Bitte um Regen erwähnt Gen. rab. VI, 5 (ed. Theodor S. 45) אין צלה לכנשתא ושמעת מצליין דמטרא. — Text von Amr. in korrekter Form bei Fr. I, 245, vgl. Mx. 5.

X. Amr. vgl. Mx. 5, Fr. I, 246, der Text lautet ebenso *REJ* LIII, 237.

XI. Alfasi z. St. vgl. auch Manh. ר"ח § 2, Tur I, 118 und It. Die

Analogie von האל הקדיש, das in המלך הק' geändert wird, macht es wahrscheinlich, daß dem המלך המשפט der Text האל המ' zugrunde liegt. Ms. München liest b. Ber. 12b מאי היה עלה רב יוסף אמר האל הקדיש והאל המשפט vgl. דקדוקי סופ' I, 55.

XII. Zum Text von ב' המינים vgl. Baer 93 ff., der viele alte Texte berücksichtigt, Berliner, Strack (ob. zu S. 36). Amr. bei Mx. 5, Fr. I, 246, 253. — Reuchlin vgl. L. Geiger, Joh. Reuchlin S. 229, Anm. 3; der Anfang ילמשימד' mit später sehr erweitertem Text auch in Pers. *JQR* X, 610. — מלכות זדון in שבט יהוד' ed. Wiener, IX, S. 29, LXIV, S. 95 f. wo auch eine apologetische Erklärung dafür gegeben ist. — ילמלשינים neben מינים z. B. in It. Yem. Oz. T.

XIII. Tos. Ber. ed. Zuckerm. liest כולל של גרים בשל זקנים, in den anderen Ausg. heißt es wie in j. Ber. II, 4 u. Parall. כולל של גרים ושל זקנים במבטח לצדיקים. — Raschi zu b. Ned. 49b s. v. מריעי. — Amr. Cod. O. Mx. 6, Fr. I, 253. — Für die Fassung ילעילם לא נביש auch Berliner 63, Zusätze in Pers. *JQR* X, 610.

XIV. Saad. bei Fr. I, 242, vgl. auch *REJ* LIII, 237. Zu רחם Amr. Mx. 27, Saad. Fr. II, 263. — Mittelalter (S. **54**) vgl. Eschkol II, 17, Tur I, 557. — Zur Eulogie מנחם ציון vgl. Büchler in *JQR* XX, 799 ff. — It. ebenso in Rom. vgl. weiter S. 129, 230.

XV. Amr. Fr. I, 253, der כי לישועתך liest; hingegen fehlt es in Cod. S. bei Mx. 6. Der Ausdruck לישועתך קויתי ist biblisch Ps. 25 5 u. Gen. 49 18.

XVI. Bei Amr., Mx., Fr. das. שמע קולני ד' א' וקבל ברחמים וברצון את תפלתנו כי אל שומע תפלותינו ותחנונינו אתה מעולם בא"י.

XVII. Achtzehngeb. 60 ff. ובתפלתם שעה auch bei Amr. Mx. 6. ותחזינה fehlt noch *REJ* LIII, 237. — Maim. Resp. ed. Lichtenberg Nr. 98, I, 20a, Geiger A., Melo Chofnaim 64 ff. Saadja Oeuvres IX, 156, Toledo in Manh. § 59, Karo zu Tur I, 120, Paltui bei Manh. ר"ה § 5.

XVIII. Achtzehng. 62 f., מודים אנחנו לך aus I. Chr. 29 13. — Luzzatto in אגרות שד"ל 465. — S. **58** zu Sof. XX 8 vgl. Müller, 286, Note 27, 28. — Abudr. 54c. — כשם vgl. Itt. 252, Tos. Meg. 4a s. v. פסק. — וכתב bei Amr. 44b, Fr. II, 249 ohne טובים; זכר רחמ' bei Amr. das. vor ועל כלם — zu מוד' דרב' Berliner, Randb. 30.

XIX. Zu מעין הברכות in Pal. vgl. Stud. 46, Wertheimer in אוצר מדרשים I 90. — שלום רב zuerst Pardes 44c, Meir. Rothenburg in Maimuniot zum Gebettext. Zu Mincha hat es auch Amr. 18a nach Mx. 11 u. Fr. I, 188. In Yem. hörte es Ibn Sappir I, 57a, in der Ed. jedoch steht שים שלום. Eulogie עושה השלום in Germ. zunächst an ר"ה seit ed. Thiengen 1560, bald darauf aus kabbalistischen Gründen auch für die Bußtage eingeführt, Berliner I, 34.

6. In Germ. ed. Prag u. Trino fehlt עשה למען שמך noch, vgl. Baer 104. — Ursprung von מלכני א' in Manh. § 62 aus unbekannter Hagada, Amr. hat es 9a, Fr. I, 264 f. Weitere Zusätze Baer 105. — Piutartige Verkürzung Achtzehng. 47, Erweiterung Studien 47 8.

§ 9a. 1. Trishagion in der christl. Liturgie von Clemens Romanus

an Achelis I, 390, Rietschel I, 243, 259, 294, 312. — קדוש של עמידה Sof. XVI (nicht XVII) 12 Ende. Baer 79 nennt im Gegensatz dazu die Keduscha des Jozer קדושה דרשיבה; der Ausdruck ist nach Analogie von Sof. X, 8 gebildet, kommt aber in den alten Quellen nirgends vor; Manh. § 27 spricht von קדושה ניישב אי ניעמד.

2. Nach dem Vorgange Rapaports, Kalir Note 20, S. 119 wird die Keduscha vielfach auf essäischen Einfluß zurückgeführt, aber Josephus berichtet nur von Gebeten der Essäer vor Sonnenaufgang, ohne der Ked. Erwähnung zu tun. — התברך bezieht sich nach Ginzberg Geon. I, 129 unbedingt auf den Vorbeter des Jozer; da das nicht zu beweisen ist, kann es mit solcher Entschiedenheit nicht behauptet werden. — Statt לקדושה lesen alte Texte in b. Ber. 21b לקדוש; das muß nicht durchaus eine andere Bedeutung haben, vgl. Ginzberg das. — ר׳ אבין (S. **62**) vgl. Hymann תולדות תנאים ואמ׳ I, 89; zum Text Ratner 131. — Dafür daß die Jozer-Keduscha älter sein muß, tritt neben Ginzberg besonders Kohler a. a. O. ein, die von ihm angeführten Belege sind jedoch nicht genügend beweiskräftig. — Zu זה שיעבר Studien 33 ff. — Zu Chill. 59 vgl. auch Jellinek בית המדרש V, 162, Tos. Sanh. 37b s. v. מכנס. Sof. XX, 7 zitiert das in einer Baraita תני ר׳ חייא. — Um 800 vgl. das Fragment bei Ginzberg, Geon. II, 50 ff.; das. I, 130 wird aus den hier erwähnten Tatsachen jedoch die entgegengesetzte Folgerung gezogen. Nach Sof. XX, 7 wird die Ked. an jedem Tage mit einem Musaf u. am Chanukka gesprochen.

3. So auch Müller, Sofrim S. 228. — S. **63.** Nach Bloch a. a. O. 310 ist die Keduscha in der Tef. die Heiligung durch Israel, während die Mystiker (weiter S. 380) darauf ausgingen, die Verherrlichung seitens der Merkaba-Engel zum Ausdruck zu bringen und darum die dramatisch belebte Keduscha einführten. — שמע in Keduscha vgl. Amr. 11a, Fr. I, 278, auch Erech Mill. S. 37b; deutlicher ist die Nachricht in Geon. II, 50 f., Pardes 56b, wo ausdrücklich מלבית אדום als Urheber des Verbots genannt ist. Gerade diese Stelle spricht gegen Ginzbergs Auffassung, weil nur von einem gegen Palästina gerichteten Verbot und einem Ersatz der Schma durch die Amida-Keduscha die Rede ist.

4. Zu den Texten vgl. Litg. 13 ff., Saad. Keduscha bei Bondi 17. — In ונמליכך bei Maim. ist vielleicht eine Spur desselben Geistes, der sich in der Einführung von ימלך ausdrückt. — כתר hatte auch It., wie sich aus Sch. L. 13 ergibt. Auch Oz. T. hat כתר. — אז בקול Amr. 10b. V. S. 156. — Ofannim im Talm. s. ob. S. 62. — פעמים ohne jede Einleitung wird auch in gaon. Responsen zitiert z. B. Amr. 10b, 11a. Fr. I, 278. — Zu אדיר (S. **66**) vgl. Pard. 42a, danach ließ Eljakim aus Speyer es „als Lied der Engel" zuerst am Wochenfeste vortragen, das Buch der Frommen, ed. Berl. § 501, kennt den Brauch bereits an allen Wallfahrtsfesten. Meschullam b. Kal. (weiter S. 327) ist Verf. der Keroba für יו״כ in Germ., in der das Wort אדיר eine große Rolle spielt; besonders ist das letzte Stück der Bearbeitung der Keduscha zu beachten, dessen

Refrains ד' אדוננו und מה אדיר שמך lauten. — Die Abfassungszeit der Zusätze zu den Keduschaversen wurde mit Rücksicht darauf angesetzt, daß נקדש bereits in Sof. XVI, 12 erwähnt ist. — Von deutschen Bearbeitungen ist die bekannteste die von Abr. Geiger mit der Komposition von Lewandowski, eine englische findet sich im Union Prayer-Book.

5. Abgesehen von den bereits oben S. 18 für die größere Jugend der Jozer-Keduscha angegebenen Gründen ist der Eifer zu beachten, mit dem die Mystiker danach strebten, auch dem einzelnen dazu zu verhelfen, daß er die Keduscha oder wenigstens den Ersatz dafür, קדושה ליחיד, sprechen konnte. Selbst im Jozer mußte die Keduscha beim Privatgebet übersprungen werden; da die Halachisten immer wieder auf den Punkt zurückkommen, scheinen die Mystiker immer neue Vorstöße unternommen zu haben, bis sie schließlich Sieger blieben. Die Quellen über diesen Kampf sind von Buchler in *REJ* LIII, 220 ff. zusammengestellt (vgl. Stud. 20 f.). Bei Saad. nun ist vom ganzen Jozer für den einzelnen so gut wie nichts übriggeblieben; eine so radikale Verkürzung hätte er nicht vorgenommen, wenn er sich nicht auf eine alte Vorlage hätte stützen können. Die Vorlage aber bot der alte p a l. Jozer, der im Laufe der Zeit zum Jozer für das Einzelgebet degradiert wurde.

§ 9b. Das Bruchstück einer Abhandlung von L. Löw in dessen Ges. Schr. V 34 ff.

1. Zum Verständnis der Ausdrücke מעלית האיבם und דוכן in der Mischna s. Büchler, d. Priester u. d. Kultus usw. S. 126 und die dort Anm. 1 angeführten Stellen. — עלה לדוכן wird im Talm. auch Tannaiten in den Mund gelegt, die Ausdrucksweise gehört jedoch erst der amor. Zeit an. — נשיאות im Sifre und in b. Sota z. St., bei den jüngeren Halachisten vielfach נשיאת, wie fälschlich auch einige Talmudausgaben haben.

2. Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Übertragung des Priestersegens in die Synagogen ist besonders scharf von Isr. Levi *REJ* XXX, 142 hervorgehoben. Sifre suta a. a. O. leitet das aus Ex. 20$_{24}$ ab. — Die körperlichen Gebrechen (S. 69) sind nur solche am Gesicht, an Händen und Füßen, weil das Volk darauf hinzublicken pflegt. Tos. Sota VIII, 8 (307$_5$), vgl. b. Meg. 24b, j. 75b u. c.

3. Die Verpflichtung der Ahroniden betont R. Juda b. Pasi (um 300) im Namen R. Eleasars, vgl. auch b. Sota 38b u. Or Sar. II, 165. In der christlichen Kirche ist der Priestersegen erst durch die Reformation Bestandteil des Gottesdienstes geworden, vorher ist er nur vereinzelt nachzuweisen, Achelis, S. 365 (wo die Worte „mit dem jeder Synagogengottesdienst geschlossen wurde" der Verbesserung bedürfen). Rietschel, 326, 402 u. ö. — Über die Finger der Priesterhände, vgl. J. Löw im Gedenkbuch für D. Kaufmann S. 68, Berliner 41. Auf Grabsteinen sind die ausgebreiteten Hände Zeichen der ahronidischen Abstammung. —

Die Vorstellung von der magischen Wirkung des Segens wurde durch die Mystiker sehr verstärkt. Daß die Priester dem קדש den Rücken kehren und sich mit dem Gesicht zur Gemeinde wenden, schreibt auch Tos. Meg. III, 24 (227$_{13}$) vor; das entsprach der babylonischen Sitte, in Palästina standen sie mit dem Gesicht zur heiligen Lade Chill. Nr. 36, S. 34. — Zu Sifre § 39 vgl. S. suta S. 49 u. b. Sota 39b. — Das Aufrufen geschah in ältester Zeit durch den חזן d. i. den Diener (weiter S. 485 ff.); so faßte noch Jak. Tam die Quellen auf Tos. Ber. 34a s. v. לא יעבה. Wenn später der Vorbeter die Funktion ausführen mußte, so liegt hier vielleicht eine von jenen vielen Verwechslungen auf Grund des späteren Sprachgebrauchs vor, durch die שליח צבור an Stelle von חזן trat, vgl. Or Sar. a. a. O. und Kohut, Aruch s. v. חזן. — Die Bibelverse (S. **70**) finden sich zuerst in Raschis ה' נשיאות כפים (Cod. Vatic. Nr. 318), vgl. V. S. 101, Berliner, Randb. I, 40; da aber sämtliche Riten die Verse angenommen haben, muß ihre Einführung in recht früher Zeit erfolgt sein. Gegen die Unterbrechung des Segens durch die Verse vgl. z. B. Abudr. 33a, Bet Josef zu Tur I, 128. — Gebet bei Träumen vgl. R. Nissim b. Jak. zu b. Ber. 55b. Das Gebet ist schon in Amr. 11b, Fr. I, 287 übernommen, aber die Verordnung, es stets beim Priestersegen zu sprechen, rührt erst von Meir Rothenburg her (Hag. Maim. zu ה' תפלה XIV, 7). Selbst Jesaia Horwitz (390) erklärte sich dagegen, Berliner, Randb. 41. — Die Fassung des יהי רצון am Schlusse stammt aus Nathan Hannovers שושן עמקים (Berliner, das.). Zur Erklärung des seltsamen אנקתם usw. s. Heller in *REJ* LV, 60 ff., Krauß das. LVI, 251 ff. — Gesang beim Segen schon O. Ch. 109b. Resp. MaHaRIL, Nr. 148. — Täglichen Priestersegen hat auch Saad. Bondi 17, Yemen (ibn Sappir I, 57a), Jerusalem (Ri 84). Unterlassung des Priestersegens L. Löw a. a. O. vgl. O. Ch. u. MaHaRIL z. St. Komment. zu Tur I, 128 Ende. — Amsterdam *JE* I, 538 ff. — Palästina Chill. Nr. 29 S. 28, Manh. § 64. — Am 9. Ab im Morgengebet fällt der Segen aus, bei Amr. Fr. II, 268 ist er noch üblich. — Jak. Tam. (S. **72**) s. oben. — Meir Rothenburg Resp. ed. Prag, Nr. 648, Mord. Meg. § 817, Bet Josef z. St. — Statt David Kimchi (im Text) lies Josef Kimchi, Abudr. 32d. — Gründe gegen den Priestersegen s. Geiger. Jüd. Zeitschr. XI, 284, Philipson, Reform Movement, S. 347, 351.

§ 10. Zur Terminologie vgl. Maim. ה' תפלה V 13, 14. — Daß unter תחנונים das Privatgebet zu verstehen ist, wurde Studien 40 ff. eingehend begründet. Im Arabischen wird der Ausdruck תנפל dafür verwendet, was Juda ibn Tibbon mit התנפל, aber auch mit התנדב בתפלה oder תפ' רשות übersetzt hat, vgl. Bacher, Einl. zu Abulwalids כ' השרשים, X, Note 4. — Yemen bei Sappir, I, 57a, Saad. bei Bondi 15. — אין אומרים נ"א bei den Halachisten der letzten Jahrhunderte, daher auch in den Kalendern. — Aus der gaon. Literatur z. B. נפיל על אפיה ואבע רחמי in H. Ged., ed. Hild., 22. Natronai bei Amr. 9a, Fr. I, 264. — Sch. Ar. I, 131.

4. Amr. 12a, vgl. dazu Mx. 6 f., Fr. I, 299. — Techinnastücke

bei Zunz, Litg. 15 f., Saad. bei Fr. I, 298, Bondi 15. Maim. in ס' תפלות vgl. Moses b. Maimon I, 330. — Zu S. **76** ob. V. S. 70, Fr. I, 298, wo auch andere Abweichungen mitgeteilt werden. Sehr interessant ist Abulwalids Mitteilung, daß sein Lehrer Isaak b. Saul des Abends Ps. 143 als Techinna zu sprechen pflegte, bis ihm die Bedeutung von כסיתי Vs. 9. unklar wurde; darauf hin las er den Psalm nicht mehr, ס' השרשים s. v. כסה, ed. Bacher S. 226 u. Einl. a. a. O. Daß mehrere Fassungen zulässig sind, weiß noch Abudr. Ps. 6 in Germ. ist erst seit 150 Jahren eingeführt, Berliner Randb. 24. — רחום וחנון usw. auch bei Saad., vgl. Fr. I, 297 f., ויאמר דוד stammt aus שערי ציון Berliner, das., Baer 116, Fr. das. — R. Akiba, weiter S. 147. — שומר ישראל Ri 131, Litg. 18, Fr. I, 300. — Sündenbekenntnis erst seit den letzten Jahrhunderten, wahrscheinlich unter lurjanischem Einfluß (weiter S. 387 ff.) eingeführt.

6. Zum Text von Meg. Taan. vgl. ed. Neubauer S. 22. — Didache s. G. Klein, D. älteste christl. Katechismus usw. S. 212; Regenfasten Taan. I, 4 ff. Sonstige Fasten Tos. Taan. II, 4 (217₃) יום ב' וה' יחיד יושב בתענית צבור, auch das Estherfasten findet Montag und Donnerstag statt, s. Sof. XVII, 4, weiter S. 131 — ימי הכניסה Meg. I, 1. — S. Olam vgl. Marx, Seder Olam, deutsch. Teil, S. 20, Manh. § 70.

7. Amr. 19b (Fr. I, 393), It. auch bei Fr. I, 301. — Zu והוא רחום vgl. Baer 112, Litg. 16, Groß, Gallia Judaica 74 f., Berliner, 70 ff. Wenn Zunz sich auf V. bezieht, so denkt er an Ms. Bodl., wo sich die Erzählung tatsächlich findet vgl. Fr. I, 293 (gegen Berliner). Daß והוא רחום bei Amr. ein Zusatz ist, lehrt Mx. 11. — Varianten zum Text von והוא רחום bei Baer das. u. Fr. I, 294. Der Text verdiente eine besondere Untersuchung. — בקשה bei Amr. 23, Fr. 395, ד' אלהי ישראל Ri 123 f. wird im XI. Jhdt. bereits benutzt, s. Litg. 17. — Andere Poesien bei Amr. vgl. Mx. 11. — Akrost. החזק V. S. 71. — אל ארך אפ' Litg. das., Berliner, S. 29. Amr. kennt sie noch nicht.

8. Vgl. Sch. Ar. I, 131₄ ff., jedoch ist die dortige Zahl überschritten worden, eine Aufzählung aller Tage bei Baer 112. Der Einfluß privater Feste bei Berliner, Aus dem inneren Leben d. Juden im Mittelalter, S. 114.

9. Natronai s. Resp. Lyck Nr. 90, wo 2 Responsen ineinander geraten sind, Amr. 14b, Itt. 253, V. S. 26. Ginzberg, Geonica II, 299 faßt fälschlich קדושה דסדרא als eine Art Haftara-Benediktion auf und übersieht, daß voraufgegangenes Studium vorausgesetzt wird. Auch diese Keduscha wollte man im Einzelgebet verbieten. Amr. Fr. I, 330, Bondi 15. Saad. (Bondi 17 f.) u. Maim. haben einen abweichenden Text. — Babylon. Ritus s. Amr. u. Resp. Lyck das.

10. Amr. 14a, Fr. 317, 327. V. S. 74. O. Ch. 21b § 4 ff. Über die in Toledo üblichen Psalmen Manh. § 77. Saadja bringt an dieser Stelle seine 2 berühmten Gebete (weiter S. 324). — אין כאלה' fängt logisch richtiger mit מי כאלהיני an, die Umstellung erfolgte, damit das Akrost. אמן entstände, vgl. *JQR* XIII, 160. — Noch mehr Zusätze bei Baer 154 ff.

11. עלינו finde ich zuerst Tur I, 133; nach Berliner, S. 49 hatte es schon Rokeach für den Morgengottesdienst. — Zu den Anklagen gegen עלינו s. *JE* I, 336 ff., Berliner das. Zu Preußen vgl. die Literatur bei Scheinhaus a. a. O., L. Geiger, Gesch. d. Juden in Berlin II, 27 f., J. Freund, Emanzipation d. Juden in Preußen I, 13 Anm. 15.

12. Gegen שיר היחוד und die häufige Wiederholung des Kaddisch erklärt sich auch Elia Wilna bei Fr. I, 114. Unechte Verse gegen Ende des שיר הכבוד weist Simonsen in *MS* XXXVII, 463 ff. nach.

§ 11. 1. Amr. bei Fr. I, 138 beginnt hier den öffentlichen Gottesdienst וכשנכנסין ישר׳ בבית הכנסת להתפלל בעוירות עומד חזן הכנסת ופיתח ברוך שאמר.

2. Zum Text von b. Schabb 118b vgl. Aptowitzer in הצופה מארץ הגר I, 84 ff., die Beziehung auf Ps. 145 ff. schon bei Moses Gaon in Aruch s. v. תפל u. Alf. z. St.

3. Ps. 30 vielleicht durch Lurja veranlaßt, Berliner, S. 22; Elia Wilna gegen die Aufnahme Fr. I, 114. — Daß ברוך שאמר aus 2 ganz verschiedenen Teilen besteht, betont auch Bloch in *MS* XXXVII 262. Der erste Teil fehlt in vielen Genisa-Fragmenten und bei Saad. (Bondi 16. Fr. I, 154, Saad. hat ihn nur für Sabbat). Nach der Übersicht bei Mx. 3 u., Fr. I, 167 müßte er auch bei Amr. fehlen, trotzdem beginnt 2b, Fr. 138 mit ברוך שאמ׳; wahrscheinlich ist das ein späterer Zusatz. Zur Vortragsweise vgl. Rapaport, Kalir S. 117 auf Grund des Berichts von Nathan ha Babli (um 960) bei Neubauer, Mediaevel Jew. Chronicles II, 83. Der Sinn des ersten Teils bei Margulies a. a. O., T. d. B. El., ed. Friedmann, S. 179. — Zur Eulogie מלך מהלל בתשבחות vgl. Amr. das., Saad. bei Bondi 16. — Moses Gaon a. a. O., Müller J., מפתח S. 76, Zunz Litg. S. 12.

4. Bei Amr. (Fr. 167) u. Saad. fehlt הודו noch, Verse hinter והלל לד׳ zuerst in V. S. 61 f. vgl. mehr über diese Zusätze bei Jawitz 63 f., Ri 59; im verbreiteten Text von Amr. finden sich die Verse im der Sabbatliturgie S. 27a, sie fehlen jedoch in den Hss., s. weiter zu S. 112/3. Gegen jede Einschaltung schreibt sehr entschieden Itt. 249. — Zum Text von j. Ber. V 1 Ratner, S. 120. — Ps. 100 weder bei Amr. noch Saad. Über die Tage, an denen er gesprochen wird, Manh. § 21, Tur I, 50. Vgl. Berliner, S. 22 auch über den hier häufig eingeschalteten Ps. 20. — Mit ד׳ מלך (S. **85**) beginnen in Amr. die Semirot, es geht ברוך שאמ׳ voran; Manh. § 19 kennt es nur für Sabbate, in Seph. steht es am Beginn der Sem. für a l l e Tage.

5. Mehr Verse mit אשרי zuerst in V., vgl. Ri 59, sie stehen auch in den Mss. von Amr. Mx. 3, Fr. I, 167.

6. Die Verse ברוך ד׳ לעולם usw. zuerst Rokeach § 320, ויברך דוד bis V. 13 schon Amr. (Fr. 168, Mx. 3), aber nicht mehr; das folgende war ursprünglich nur am Sabbat üblich und zwar zuerst in den romanischen Ländern; nach Deutschland wurde es durch Moses b. Kalonymos aus It. eingeführt, V. S. 226, für Frankreich Ri 14. Zum Ganzen vgl. Ginzberg, Geon. I, 127. Im Tempel in Jerusalem wurde Ex. 15 am Sabbat nachm.

als Psalm gesungen. b. R. ha Sch. 31c; die Übernahme in die Liturgie wurde sehr bekämpft, so von Natronai und Hl. 249. Hinter נשמת finden wir das Lied noch in Pers., s. *JQR* X, 608.

7. Die Häufung der Synonyma in ישתבח führt Bloch a. a. O. 262 auf die Mystiker zurück, doch finden sich ähnliche Wendungen bereits Mech. 28b und 29a, ed. Hoffm. 45, 47. Saad. Text ist kürzer, hingegen ist der Schluß weiter ausgeführt. Bondi 16. Die Eulogie bei Amr. Fr. 178; obwohl Amr. sehr heftig dagegen spricht, hat Saad. die Eulogie mit ריב החזראית Fr. 154.

8. Vorbeter Ri 6, Maim., תפלה ה׳ IX, 1. In Pers. werden erst hier ציצית angelegt *JQR* X, 608. In Amr. (Fr. 178, Mx. 3) heißt es vor ישתבח als Anleitung יעמוד השליח לפני התיבה יהיתם, weil hier erst der Vorbeter auftritt, der bis dahin gesessen hat; er beginnt freilich nach dem S. 82 erwähnten Irrtum mit ישתבח.

§ 12. 1. Bei Saad. Maim. stehen die ברכ׳ השחר unter den ברכות הנהנין („Berachot über körperliche Genüsse" Bondi 20) weil sie zu Hause gesprochen werden. Saad. Text bei Bondi a. a. O. Maim. תפלה ה׳ VII.

2. מה טבו und יאני hat auch schon Amr. unter den speziellen Benediktionen s. Fr. I, 38, er kennt auch Ps. 59 als Vers beim Verlassen des Gotteshauses, schon in V. finden sich mehr Verse. Gegen מה טבו schrieb Sal. Lurja, sonst aber war es allgemein angenommen und gebilligt; s. Berliner I, 11.

3. Zu יגדל vgl. Luzzatto מבא 20, Berliner 13. — Zur Fixierung und literarischen Verarbeitung der Dogmen im Judentum vgl. Schechter, Studies I, 200 ff. — Immanuel. Machberet IV vgl. Chajes in Riv. Isr. VII, 96, *ZFHB* XI, 159. — Ed. Krakau nach Berliner 12.

4. Seph. hat einen Einschub בלי עדך בלי הציון usw. Fr. I, 41. Über den Inhalt von אדון עולם s. den schönen Aufsatz in I. Abrahams, Festival Studies, S. 174 ff. — Gabirol als Verfasser S. P. 216.

5. Daß die ברכות השחר ursprünglich nur als Gelegenheitsgebete gedacht waren, beweisen am deutlichsten die von ihnen losgetrennten Benediktionen für ציצית und תפלין, die heute noch nur beim Anlegen dieser Gegenstände gesprochen werden. Nachdem die ב׳ השחר in das tägliche Gebet aufgenommen waren, fand man die Begründung, daß darin eine Anerkennung der Schöpferkraft Gottes lag, vgl. z. B. Eschkol I, 7 (ed. Albeck, S. 10). — על נטילת ידים am Anfang nach Fr. 47 auch bei Amr. und in V. S. 56, im Talmud ist die Reihenfolge אלהי נשמה und dann על נטילת יד׳. Die Reihenfolge der kurzen Bened. ist nicht nur bei Amr., sondern auch später vielfach von der des Talmuds abweichend, vgl. Jawitz 5 f., Berliner 13 ff., Fr. I, 53. — Zum Text von j. Ber. IX (S. **90** ob.) s. Ratner 198. בדי schon bei Amr. zurückgewiesen, Mx. 2, Fr. 85; aus גדי ist aus Rücksicht auf die Zensur גברי geworden, Baer 40 f. Das שעשני ברצוני für Frauen ist jünger als V., erscheint zuerst in Tur I, 46 und Abudr. 14c. Statt עשאני hat שמיתני Saad. a. a. O. und

Maim. תפלה VII, 6 vgl. auch הג׳ מיימ׳ z. St. שלא שמתני עם הארץ bei Schechter im Kaufmann-Gedenkbuch, hebr. T., S. 53; vgl. auch Pers. in *JQR* X, 607. Der Sinn der 3 Benediktionen bei Kaufmann in *MS* XXXVII, S. 14 ff.

6. Statt לעסק בדברי ת׳ liest Amr. על דברי התור׳ Fr. I, 70. Daß mit dieser Gruppe große Umwandlungen vorgenommen worden sind, beweist am besten die verschiedene Reihenfolge in den Texten. Amr. 2a (Fr. 72 ff.) hat sie hinter der in 5. und vor der in 7. behandelten, vgl. dazu Ginzberg, Geonica I, 126. Tur I, 46, Ende berichtet, daß der Verf. die ברכת התורה hinter אלהי נשמה versetzt habe, darauf ברכו und die kurzen Bened. folgen ließ; Moses Isserles bemerkt z. St., daß in Deutschland die jetzt in den Gebetbüchern stehende Reihenfolge üblich ist. Alle alten Gebetbücher jedoch haben, wie Elia Wilna mit Recht bemerkt, die ganze Gruppe, d. h. die Tora-Benediktionen einschließlich des doppelten Studienstoffes am Ende hinter Gruppe 7; so ist auch heute noch die Reihenfolge in Frankfurt a. Main. Vgl. dazu Berliner 16 und Fr. I, 98 im Kommentar. — Talmudische Bestimmung b. Kidd. 30a. — Zu den Erweiterungen (S. **91** ob.) s. Tur I, 1; nach Berliner, 28 wäre פ׳ קטרת und פטים הקטרת 1589 gelegentlich der Pest eingeführt worden, ein Beweis, wie seltsame Ursachen auf die Gestaltung der Liturgie eingewirkt haben. — Zu Pea I, 1 gibt es eine Menge Varianten, vgl. die Tabelle bei Berliner 18. — Zu dem ganzen paläst. Komplex vgl. Moses b. Maimon I, 328.

7. Amr. schließt bereits vor לעולם die ב׳ השחר ab und betrachtet dies als Überleitung zu ברוך שאמר, ähnlich wie It. (S. **92**). In den Gebetbüchern wird לעולם vielfach mit kleineren Typen gedruckt, weil es als nicht zum Texte gehörig betrachtet wird; aus gleichem Grunde fehlt es in Amr. Ms. O. bei Fr. 94 (es steht aber das. 101). Auch Abudr. 18d leitet es mit ויש מקומות שניהגין לומר ein, er selbst aber ist dagegen. Tur I, 46 nennt als Quelle dafür ירושלמי; so wurde diese Angabe im Mittelalter oft fälschlich gemacht, vgl. Aptowitzer in *MS* LV, 419 ff. — Zum Ursprung von לעולם יהא אדם vgl. Rapaport a. a. O. — Zu רבין העיל׳ weiter zu § 16. — Eine ähnliche Ausdrucksweise wie אשרוני שאנחני משכימ׳ vgl. Sch. T. zu Ps. 5₆ (27a). — Zum Text von j. Ber. s. Ratner 199. — Zu קריאת שמע u. a. Itt. 249. — Zu It. (S. **92**) Sch. L. § 6, Manh. § 13. — Für die Stellung der ברכות השחר im Gebet ist folgende Stelle bezeichnend; bei Amr. heißt es zur Einleitung (Fr. 50) ומתחיל החזן ומברך מיושב כך א׳ ר׳ נטרוני.

§ 12a. 2. Die Stellen der Quellenschriften sind sämtlich bei Pool, S. 8 ff. angeführt, vgl. Jawitz 82. Zu b. Ber. 3a wird vorausgesetzt, daß Kaddisch in der Synagoge u n d im Lehrhause zu hören ist. — Kadd. als Abschluß des agadischen Vortrags zuerst bei Zunz G. V. 385e als Erklärung Rapaports, der jedoch irrtümlich נחמתא auf Trostreden für die Trauernden bezieht, während es sich um die allgemeine Zukunftshoffnung (= נחמת ציון) handelt. Ein ähnliches Gebet wie Kadd. ist, wie Pool mit Recht hervorhebt, על הכל vor der Toravorlesung, vgl. weiter

S. 199. — Kadd. und Vater Unser bei Klein, D. ält. christl. Katechismus 256 ff. — ZfNtW VII, 1906, 34 ff. Kohlers Anknüpfung an die Erzählung II. Mk. 12, 38 ff. ist doch sehr gewagt. — לעלא מן כל ברכתא (S. **94** ob.) bringt Kohler mit Neh. 9, 5 יתברכו על כל ברכה יתהלה zusammen. — Dialekt vgl. Dalman, Aramaische Grammatik², S. 26.

3. Überall wo Teile des Gebets abgeschlossen werden sollten, wie z. B. nach den זמירות (§ 11), wurde Kadd. dazu verwendet. — Zu Sof. XIX, 12 s. Müller, S. 279. Nach P. d. R. E. XVII besuchen die Trauernden die Synagoge. Zur Art der Begrüßung bezw. Entlassung vgl. R. Akibas לכי לבתיכם לשלום am Schlusse seines Dankes für die Teilnahme am Tode der Söhne in b. Moed Kat. 21b, Semachot VIII. — בעלמא דעתיד לאתח׳ Sof. das.

4. T. d. B. El. XX ed. Friedmann, S. 120. Die Akibalegende s. in T. d. B. El. suta XVII, ed. Friedm., S. 23 und die Noten, Pool 102. — Ein ganzes Jahr sagen die Trauernden noch nach Kolbo § 114 Kaddisch, das wurde auf Grund des Sohar wegen בשפט רשעים בגיהנים י״ב חודש Eduj. II, 10 auf 11 Monate verkürzt, vgl. Isserles zu Sch. Ar. II, 376₄ und Lewysohn מקורי מנהגים S. 136. — Or Sarua II, 11. — Jahrzeit s. *JE* VII, 63 f. — Von besonderem Einfluß auf das Kadd. der Trauernden war die lurjanische Bewegung, Lewysohn, S. 138.

5. Pool S. 107. — קדיש ליחיד häufig bei Amr., fehlt aber stets in den Hss. vgl. Mx. u. Fr. zu den betr. Stellen.

6. Text Amr. bei Fr. I, 175. — Die vielen Synonyma bei יתברך usw. führt Bloch a. a. O., 264 ebenfalls auf die Mystiker zurück. Am Schlusse dieses Satzes gehört שמה דקודשא בריך הוא naturgemäß zusammen, Seph. beantwortet es mit der Responsion אמן; in Deutschland aber ist seit XIII. Jahrh. בריך הוא als Responsion zu דקודשא aufgefaßt und davon getrennt worden, vgl. Or Sar. II, 10a. — על ישראל ועל צדיקיא im Gebetbuch des Tempels in Hamburg und in Frankfurt a. M. In die hebr. Sprache wurde Kadd. in der Reformgemeinde in London (S. 432) übertragen.

7. Nathan ha Babli das. S. 84, vgl. Schechter im Kaufmann-Gedenkbuch 54. Maimonides, Resp. ed. Lichtenberg III, 9a, vgl. auch *MS* XLI, 215 ff. Nachmanides bei Juchasin, ed. Filipowski, 219 Ende. — Die Zusätze Litg. 19. Bei Beerdigungen wurde auch ein Zusatz תתבלי חדבא verwendet, den Hai Gaon selbst am Festtag gestattete, s. Warnheim קבוצת חכמים S. 109.

B. § 13. 1. Zur Bedeutung von מנחה vgl. Gesenius s. v., Levy III, 153. S. auch Tos. Pes. 107a s. v. סגיך u. d. Note von R. Jes. Berlin z. St. mit dem Hinweis auf das bei Abudr. gebrachte Zitat aus dem Targum Onk., wo לרוח היום Gen. 3₈ durch לבנה ריבא wiedergegeben ist; danach müßte מנחה als das gegen Abend verrichtete Gebet angesehen werden, wie Herzfeld a. a. O. annimmt. Wenn Epiphanius Haer. XXIX, 9 ein Gebet *μέσης ἡμέρας* und eins *περὶ τὴν ἑσπέραν* ansetzt, so scheint er unter dem ersten מנחה גדולה zu verstehen.

Oder soll er noch etwas von dem zu Mittag verrichteten Musafgebet der Maamadot (weiter S. 237 f.) gewußt haben? — Die Mitte zwischen $9^1/_2$ Std., der Zeit von מנחה קטנה, und d. Einbruch der Nacht heißt פלג המנחה „Teilung der Mincha" Tos. Ber. III, 1 (523); diese Zeit, $10^3/_4$ Uhr, wurde die eigentliche Gebetszeit, noch heute wird vielfach diese Zeit genau innegehalten, an ihr Mincha und Maarib (§ 14) zusammen gebetet. Die frühe Vereinigung beider Gebete (S. 99) ergibt sich schon aus Resp. Lyck Nr. 51, vgl. ferner V. S. 7, Eschkol I, 56. Tos. Ber. 2a s. v. מאימתי, Ri 8.

2. Ps. 145 bei Amr. MS. O. (Mx. 11, Fr. I, 375), Jona Gerundi in אגרת תשובה, vgl. Abudr. z. St. — V. S. 76 f.

3. Geonim vgl. Achtzehng. S. 47.

§ 14. 1. Über zu frühes Abendgebet klagt schon Resp. Lyck Nr. 78, vgl. Ascheri zu Ber. I, 1. In Palästina wurde in solchen Fällen das Schma beim Einbruch der Nacht noch einmal gebetet j. Ber. I, 1 (2a).

2. Die Begründung für והוא רחום Pard. 55 a, Manh. § 83. — V. S. 77 f. — Ps. 134 vgl. Baer S. 163. — Bei Saad. nur ד׳ צבאות שמו ימלך Fr. I, 381.

4. Studien S. 26, ob. zu S. 20. — Text bei Fr. das.

5. Zu ויאמר vgl. Stud. 16 f. — Rab b. Ber. 12b (weiter S. 263). In אמת ואמונה lesen alle Texte außer Germ. (jedoch auch V. 78) הגיאלנו מלכנו; den Satz השיבה גדולות hat nur Germ. (schon V.), vgl. Baer 166. — Die Stelle bei Amr. 19a, Ms. O., bei Fr. I, 382, jedoch hat das übliche כי פדה Jer. 3111. Saad. bei Fr. das.

6. Zu השכיבנו u. besonders zur Eulogie s. Büchler a. a. O.; der von B. hergestellte kurze Text entspricht etwa dem in *REJ*; auch Pers. hat im Sabbatgebet eine so kurze Fassung, vgl. *JQR* X, 605. — Zum Text von j. Ber. (S. **102** ob.) vgl. Ms. Rom bei Ginzberg, שרידי 350 u. Jesaia di Trani in המכריע 77b zu b. Taan. 13a. — Genisatexte s. *JQR* X, 656, *REJ* a. a. O. Büchler a. a. O. will aus Cant. r. IV, 4 § 6 beweisen, daß die alte Eulogie nur בונה ירושלים lautete, erwähnt jedoch selbst die Stelle Lev. r. IX Ende, aus der er das Gegenteil folgert. Amr. 43a, Manh. 23b § 3 sind für palästinische Bräuche nicht beweiskräftig.

7. R. Gamliel vgl. Graetz IV^4, S. 35; Weiß דור דור ודורשיו II, 93.

8. Babylonischer Ursprung Pard. 55b, Itt. 173. — Die weite Entfernung der Synagogen bei סמ״ג, Gebote 19, Sch. L. 41. — Religionsverfolgung nach בעל המנהגות bei Abudr. 39a. u. — Zeitersparnis RSBA bei O. Ch. 43a § 3. Ähnliche Einrichtungen sind Verkürzung der Toravorlesung für Wochentage (S. 156), Abschaffung des täglichen Priestersegens (S. 71). — Palästina Manh. § 84, vgl. auch Sch. L. ob. — Saboräerzeit nach Amr. 19a רבנן בתראי, was Itt. 173 richtig mit dem Zusatz דבתר הוראה zitiert ist. Zur Bedeutung vgl. Halevy דורות הראשונים III, 183 ff. Über die Verse s. Mos. b. Maimon I, S. 323. Daß es 18 sein sollen, schreibt schon Pard. 55b vor. — יהללוך (S. **104**) mit der Eulogie von Rom. bringt auch Amr. bei Fr. I, 384, u. zw. n c b c n יראו עיניו. —

Sam. b. Meir. bei Manh. § 84. — Maim. bei Abudr. 39b. ist wahrscheinlich nur aus dem Stillschweigen von Tef. VII. 18 geschlossen. — Pers. *JQR* X. 609. — Saad. vgl. Mos. b. Maimon S. 329 Anm. 3. Bondi S. 15; dasselbe für Freitagabend Bondi S. 27, Fr. II, 7. — Maim. im Text der Gebete. — Die Eulogie zitiert auch Natronai bei Ginzberg, Geonica II, 117 המולך בכבודי תמיד על כל מעשיו, was wahrscheinlich vom Abschreiber verkürzt ist. Gegen תמיד spricht sich RSBA bei O. Ch. aus. — Nachtgebete finden wir zuerst verordnet b. Ber. 4b א״ר יהושע בן לוי אע״פ שקרא אדם בבית הכנסת מציה לקריתה על מטתו; als Vers wird dort ebenfalls Ps. 31 6 angeführt — Messianische Bitte s. Judaica, Festschr. zu Herm. Cohens siebzigst. Geburtst., S. 677. — ibn Gajjat bei Abudr. das., auch ר״ש (?) bei O. Ch. das. 43b, § 4 Ende. —

9. תחנון bei den Geonim Amr. 19a (Sar Schalom), Fr. I, 386 בית רבינו שבבבל das., Saad. bei Bondi 15. — V. S. 79, Manh. § 84. — Die Psalmen s. Kolbo § 28, die heutigen in Germ. Berliner, S. 26.

Kap. II.

A. § 15. 1. Die Feiern der rel. Genossenschaften zuerst bei A. Geiger, Urschrift, 124 f. Einzelheiten in Lewy Festschr. S. 180 ff.

2. קבלת שבת findet sich zuerst in den תקוני שבת, dann im Siddur, vgl. dazu Ri 149, Berliner I, 43 ff., Schechter, Studies II, 275 ff. — לכה דודי Ri 153, Litg. Nachtrag 59 f., vgl. auch *JE* Art. Lekah Dodi VII, 675, wo auch die Melodie; Herder u. d. T. Lied zur Bewillkommnung des großen Ruhetags der goldenen Zeit (Adrastea 1802). Sämtliche Werke 26, 422; Heine in den „Letzten Gedichten" u. d. T. Übersetzung eines hebr. Sabbatliedes; daß er es Jehuda ha Levi zuschreibt (in Prinzessin Sabbath) ist ein Zeichen dafür, wie hoch er das Lied schätzte. — Maim. Resp., ed. Licht. Nr. 113 (I, 21c) wird befragt, ob die „seit undenklichen Zeiten" herrschende Sitte, Ps. 92 und dann ויכלו zu rezitieren, zu Recht besteht. Bei Berliner I, 45 ist auch der dagegen erhobene Widerspruch erwähnt. —

3. Amr. 25a = Itt. 172, fehlt jedoch in Ms. O. vgl. Mx. 12, Fr. II, 7, Pers. hat statt יהוא רחום Ps. 25 6. Spanien s. Manh. שבת § 2, Abudr. 23a, dagegen O. Ch. I, 61b; zu Worms vgl. V. S. 81, 142, wo יהוא רחום fehlt. Die Texte von Saad. bei Fr. das., Bondi 27; die Einschaltung zu אהבת ע׳ beginnt למען אהבת עמיסים, zu השכיבנו ist die S. 101 erwähnte kurze Fassung wie in Pers. verwendet. — שומר wird nach Sar Schalom bei Amr. 25a (vgl. Mx. das., Fr. II, 9) in allen Synagogen außer in ישיבה, d. h. der Hochschule von Sura, u. im Exilarchenhause gebetet. הפירש bei Amr. das. Manh. § 3 erwähnt als spanischen Brauch, daß שומר gesagt wird. Vgl. das. § 4 für Frankr. u. Prov. Nach Itt. 172 müßte bei Amr. auch יפריס עלינו סכת שלמך zitiert sein. Meir ש״צ in Worms legte besonderen Nachdruck darauf, daß die Eulogie ע׳ ועל כל עמו ישר׳ lautete. V. S. 142. — ושמרו wurde nach Amr. auch in Pumbedita eingefügt, Pers. hat außerdem noch Ex. 16 30. — Jeh. b. Barsilai Itt. 173, andre

Abudr. 23a, vgl. Manh. § 3. Frankr. Manh. das., V. S. 142, It. in Sch. L. § 65, Tanja § 13. Zum Text s. auch Sch. Ar. I, 267 u. die Komment.

4. Vielleicht wurde mit קלוס nur die Bitte קדשנו במצו׳ bezeichnet. — Die Eulogie lautete in Pal. מקדש ישר׳ ואת יום השבת vgl. j. Ber. VIII,1 (11d. Ratner181), Chili. §32; auffällig ist, daß Sof. XIII Ende für מקדש השבת eintritt, vgl. dazu Müller, 185. — איהבי שמך hat sich auch in Frankfurt a. M. erhalten, zum Text s. O. Ch. 61c § 7 u. 8. — חנח לנו bei Amr. 29b f., Manh. § 5 zitiert aus Amr. für Maarib. יהניח לנו שבתות מנוחה, was in keinem Ms. steht. — ומאהבתך bei Saad. Bondi 28. אתה קדשת Mx., Fr. das., Natronai bei Itt. 174 empfiehlt nur ומאהבתך, scheint von אתה קדשת nichts zu wissen. — Amr. Ms. beginnt 22 ist falsch, Ms. O. (Mx., Fr. das.) beginnt mit ויברך wie Abudr. 23b; dasselbe meint auch Ascheri zu Schabb. XVI, 5, Tur I, 268. — Pers. *JQR* X, 606. — Ganz ישמחו Abudr. das., nur ובשבועי Manh. § 5; der Schluß lautet Kolbo זכר למעשה בראשית יליציאת מצרים. — V. S. 82, im Gebettext S. 143 findet sich keine Spur mehr davon. — ורצה והנחל (S. **111**) Amr. 25b (vgl. Mx. das., Fr. II, 19); Saad. scheint es nicht gehabt zu haben, der Text in Amr. ist offenbar schlecht überliefert vgl. Itt. 174. Zurückweisung s. Ginzberg, Geonica II, 51, Manh. § 8.

5. Das doppelte ויכלו hat die Dezisoren in große Verlegenheit gebracht. Das im Talm. gemeinte ist natürlich das zweite, nur hier kennt es Amr. — א׳ משין שבע (Amr. קדושתא) ברכה ist b. Schabb. 24b erwähnt, Stud. 35 behandelt. Sehr interessant ist, daß bei Wertheimer, אוצר מדרשים I, 89 f. als Anfang מגן אברהם, zum Schluß משין הברכות und אב האמת zitiert werden.

6. Zu Kiddusch vgl. ob. S. 108, *JE* VII, 483 f. u. Berliner I, 73 ff. Zur Verwendung des Kidd. in der Didache Klein a. a. O. 216, Rietschel I, 248. Text des Kiddusch (für das Haus bestimmt) Amr. 26a, Fr. II, 28. — במה מדל׳ Amr. das., vgl. Itt. 177, dahinter die Stücke wie S. 80 bei Fr. II, 26. — V. S. 145 f. — Wie in Seph. wünscht es auch Berliner 64. — תקיני שבת Ri 152 f., Berliner 45 f.

§ 16. 1. Opferverse Amr. 27a, Fr. II, 38. Für den Sabbat schreibt Amr. ausdrücklich vor, daß der Vorbeter mit רבון השלמים (ob. S. 91) beginnt. Saadjas Opposition bei Abudr. 44b. — Die Vermehrung der Psalmen kam daher, daß lange vor Beginn des Gottesdienstes Leute zur Synagoge kamen und Ps. sangen, erst beliebige, dann bestimmte vgl. Resp. Lyck Nr. 87, Itt. 248. Die Bräuche waren jedoch verschieden, danach wurde der Text in Amr. geändert, vgl. 27a mit Mx. 13 u. Fr. II, 38, 47. Auch Ps. 92 bei Itt. 249 scheint einer anderen Quelle zu entstammen, vgl. Nathan ha Babli S. 83. Seph. hat Ps. 122, der nach Manh. § 22 im Bethause Josephs ibn Nagdilas in Granada (ermordert 1066) üblich war. Zu den in Germ. üblichen Ps. s. Berliner 22 ff.; daß Ps. 33 außer der Reihenfolge erst hinter Ps. 136 folgt, erklärt Berl. daraus, daß in der Pesach-Hagada Ps. 33₁—₃ hinter Ps. 136 gesprochen wurden, worauf schon Tos. Pes. 118a s. v. מהודי hingewiesen ist, wie auch die

Drucker die Verse einzurücken pflegten. Auffallend ist, daß die Reihenfolge schon V. S. 62 so ist. — Ex. 15 wollte Natronai nicht einmal am Sabbat gestatten, Itt. 249. — Zu נשמת vgl. Jawitz S. 67 ff., der jedoch in der Annahme von Parallelen zu weit geht. *JE* IX, 313 f. In It. folgt נשמת erst hinter ישתבח, so daß von einer Zusammengehörigkeit beider nicht gesprochen werden kann. — Petrus als Verf. Litg. 5, Studien 74, Raschi in V. S. 282. Graetz hat infolge der Legende die Existenz eines Paitans Simon b. Kaipha angenommen, Gesch. V[4], 164. — יצחק Abudr. 45b u. — Häufung von Synonymen findet sich allerdings ähnlich schon Pes. X, 5. Der Text bei Amr. 27b ist weit kürzer als Fr. II, 47, demnach ist vieles späterer Zusatz.

2. Zu ברכי hat Amr. 27b, Fr. III, 48 eine von den Wochentagen abweichende Responsion ישתבח שמך, wieder eine andere Itt. 250, der streng dagegen ist. — אין ערוך schon Amr. Fr. II, 48. Zu den 3 Einlagen s. Studien 24 f. Rom. hat neben אל אדיר auch אל בריך. — Saad. bei Bondi 29, Barsilai Itt. 250 f., weiter S. 302. — Toledo O. Ch. 65a, § 3, Tur I, 281, nach Abudr. 48b müßten die Orte mit לאל אשר שבת die Ausnahme gewesen sein. —

3. ישמח משה schon Amr. 28a, Fr. 48. —

§ 17. 1. Musaf als Zusatzgebet z. B. b. Meg. 22a, wo das verlängerte Gebet am Fasttag מיסב תפלה heißt. — Zu הבר עדר s. Urschr. 122. L. Löw, Ges. Schr. IV, 252; die traditionelle Erklärung, daß הבר Oberhaupt bedeutet, bei Weinberg *MS* XLI, 653 f. ist falsch. — Zeit des Musafg. Ber. IV, 1 u. b. Ber. 28a, vgl. Mittwoch a. a. O. 30 f.

2. Der Berichterstatter in R. ha Sch. 31a רב שנן ב' רבא אב' רב gehört erst dem III. Jhdt. an, jedoch die Nachricht ist alt. — Zur Entstehung des Textes der Musaf — Tef. vgl. Rosenthal a. a. O. u. *MS* LV, 428. — יהי רצון allein genügt nach Raschis Entscheidung völlig, Pard. 55d. — Varianten zu תקנת שבת bei Saad. Fr. 88. Zu אז usw. Manh. § 42, O. Ch. 65c § 1; die Worte fehlen schon Sch. L. § 82, Tanja § 17, aber auch bei Amr. 29b u. Fr. II, 70. — Genisa vgl. z. B. Bodl. 2716 p. 36b. — Reform vgl. weiter 404, 420.

3. Manh. § 44.

§ 18. 1. b. R. ha Sch. 31a von Jose b. Chalaphta tradiert, der durch seinen Vater über den Tempelkultus gut unterrichtet war. — Vorträge vgl. Tanch. ויקהל bei Sch. L. § 96, Jalk. Ex. § 408 aus Midr. אבכיר, Raschi zu b. Meg. 21a s. v. ואין מיסדרין, G. V. 359. Der Zusammenhang zwischen diesen Vorträgen und יאתה קדיש ist Itt. 289 noch deutlich zu erkennen; vgl. auch Geonica II, 299. — Prophetenvorlesung weiter S. 182. — Port. Synagoge in London nach Mitteilung von Dr. Isr. Abrahams in Cambridge. — It. vgl. Sch. L. § 126. — Amr. Ms. O. bei Mx. 14, Fr. 100. — Begründungen z. B. Manh. § 60, Sch. L. § 126 עת רצו Jes. 49[8], I. Kön. 18[36] ff.

2. Zum Text von חנה vgl. Mx. das. Fr. 101. — Alte Ritualien,

z. B. Bodl. 2716 p. 36b. — Die seltsamen Erklärungen und Lesarten zu diesem Stücke bei Baer 262 f., Lewysohn מקורי 55 f.

3. Amr. s. Geonica I, 139, Saad. Bondi 30, verschiedene Begründungen bei Baer 265, Fr. II, 104. — V. S. 113. —

§ 19. 1. Zur Habdala vgl. *JE* VI, 118 u. Lewy-Festschr. 185 ff. — Verbot jeglichen Genusses b. Pes. 105a. — Zu סדרים Riv. Isr. V, 98 ff. — Der Satz von Amr. (**121** ob.) bei Mx. 15, Fr. II, 117; der Text ist bei beiden nicht ganz richtig, das אלהינו muß am Schluß der Zeile hinter ברוך stehen.

2. Text von Saad. jetzt bei Fr. II, 107, danach könnten die Angaben noch erweitert werden; auch unmittelbar vor der Tef. liest man dort einen besonderen Abschluß כך נצאי אל מילך מישל בכל Fr. das. u. Bondi 30. — Text der Habdala das. — Maßgebende Autoritäten vgl. die Komment. zu Sch. Ar. I, 294.

3. Zu Ps. 90 17 vgl. den Midr. zu Ex. 39 43. — V. S. 114.— Zu ויחן לך s. Baer 305 ff.

4. In V. S. 116 fehlt offenbar ein Stück, der Text hat viel Ähnlichkeit mit It., nur sind die Bitten reichhaltiger, später wurden sie gekürzt.

§ 20. 1. Über den festlichen Charakter des Neumondstages im Altertum s. *JE* Art. New Moon IX, 243 ff. Zu Sof. XIX, 9 s. Müller, 270 ff. — Zentralbehörden ergibt sich klar aus dem Streit zwischen Saadja u. Ben Meir vgl. zuletzt Eppenstein in *MS* 1910, 316 ff., 452 ff. — Älteste Erwähnung des כך גזרו in ס' יראים § 103 u. O. Ch. 65b ob. Die יהי רצון von Seph. finden sich in Amr. 33a als Gebet am Neumondstage nach der Toravorlesung; richtiger Text bei Mx. 15.

2. Vgl. Ri 150 ff., Abeles a. a. O.

3. מיצין המיאורע Tos. Ber. III 10 (7 6), b. das. 29b, j. IV, 3 (8a), b. Schabb. 24a. יעלה ויבא in Sof. XIX, 7 lautet der Anfang אנא ד' אלהינו ויעלה, vgl. Müller, 269 Note 26. — Text von Pal. MS LV, 439.

4. Nach Saad. (Bondi 34) besteht דלוג darin, daß von Ps. 116 nur vs. 12—14 u. 19 gesprochen werden. — Rab b. Taan. 28b. — לקרא, die Unterscheidung von לגמור dürfte, obwohl sie schon bei Saad. vorkommen soll (Bondi 34), kaum sehr alt sein. — Amr. 33a, Fr. II, 130.

5. Seit den Tagen Hillels vgl. Tos. Ber. III a. a. O., weiter S. 248. — Zu Pal. s. j. Ber. IX, 2 (13d), Ginzberg, שרידי 253a u. Ratner 203; Pes. rabb., ed. Friedm. 1a Anm. ד', die übliche Eulogie b. Ber. 44a, 49a schon im Namen Jehuda ha Nassis. Zum Text von ראשי חדשים Berliner I, 67. — Für Sabbat einige nur dort zu findende Einschaltungen bei V. S. 197.

6. שיר של ר"ח b. Sukka 54b, Sof. XVIII, 1 vgl. Müller, 250, Note 3.

§ 21. 1. Fasten in alter Zeit s. Lévi in *REJ* XLVII, 161 ff. (so ist statt der Angabe im Text zu lesen), *JE* Art. Fasting V, 347, Groenman A. W., Het Vasten bij Israel, Leiden 1906. — Liturgie um 1000 weiter zu 3. Die Zahl der Fasttage Ri 124 ff.

2. Ankündigung Amr. bei Mx. 17.

3. Die Liturgie in nachtalmudischer Zeit Eschkol II, 6, Warn-

heim קביצת חכמים 107, Resp. חמדה גניזה Nr. 161, Perles, Beiträge 64. — Zum Priestersegen an Fasttagen s. ob. S. 71.

4. Sof. XVIII, 4 ff. (Müller, S. 255 ff.), Amr. 44a, Fr. II, 268 f. — Zu S. **129** Text von j. Taan. II vgl. Ginzberg. שרידי 174. — Amr. Ms. S. bei Mx. 27. — In It. kommt für die Eulogie sowohl die kurze Fassung בינה ירושלים wie bei Maim. als auch die ausführlichere vor, vgl. O. Ch. — Spanien, so Isaak Albargeloni bei Tur I, 557; zu Frankr. Manh. תעניות § 26, dagegen V. S. 229. — Klagelieder Sof. XVIII, 4 die anderen Änderungen das. 8 u. XIX, 1. — תחנון Eschk. II, 17, Manh. § 28, O. Ch. 95d § 16, vgl. Sch. Ar. I, 552 End., 559 4. — Schilfmeerl. V. S. 226; Manh. das. führt das auf Pal. zurück, und der Einfluß palästinischer Bräuche auf Italien ist auch sonst erwiesen (S. 9 u. 365). — Ps. 100 usw. vgl. It. u. O. Ch. das. § 19. — תתקבל erst bei Isserl. zu Sch. Ar. I, 559 4. — Job vgl. Rom., Kinot zu hause O. Ch. 96a § 20.

§ 22. A. 1. Ausführliche Literatur über Chanukka *JE* a. a. O. — Zur Stelle der Einschaltung von מעין המאורע vgl. Tos. Ber. III, 10. — Der Text der Einschaltung muß nach den Varianten bei Müller, IXL wie folgt hergestellt werden: וכנסי פלאות ותשועות כהניך אשר עשית ... כן עשה עמנו ... ונודה לשמך לנצח. Zum Streit über die Zulässigkeit des כשם vgl. Tos. Meg. 3a s. v. בחיד', Manh. מגלה § 25. — Acha vgl. Müller z. St. — Statt εὐρροσ. lies εὐφροσύνης. Auch das להשכיחם תורת' entspricht I Mk. 14 9 vgl. G. V. 6 Anm. bb. u. zum Text Riv. Isr. IV, 102.

2. לגמר את הה' Sof. XX, 9.

3. Zum Text der Bened. vgl. דקדוקי סופרים zu Schabb. 23a, Tos. Sukka 46a s. v. העשה. — מעז צור von Mordechai, nach Litg. 486 b. Isaak; das. 580 wird es vor 1250 angesetzt. Zum Text von הנרות u. מעז Baer 440.

B. 1. Zu Purim vgl. die Literatur *JE* a a. O. — die Estherfasten auch Sof. XVII, 4 ob. S. 79.

2. תחנון Amr. 37b, Fr. II, 184; dagegen Manh. § 23, Tos. Meg. 5b s. v. שאסורים.

3. Die ganze Art, wie der Traktat Meg. eingeleitet wird (מגלה נקראת), wo מגלה schon als die allgemein bekannte Bezeichnung für Esther angewendet ist, die kasuistische Unterscheidung zwischen befestigten und offenen Städten und die technischen Ausdrücke dafür weisen auf ein hohes Alter der Einrichtung hin; über die Vorlesung selbst weiter S. 184. — Die Benediktionen als neu zuerst z. Z. R. Aschis (um 400) vorgetragen; ob die dritte, זמן, auch am Morgen wiederholt werden sollte, s. V. 218, Maim. ה' מגלה I, 3. Die Bened. הרב א' ריבנו Meg. das. aus derselben Zeit, ארור המן unabhängig davon von Raba das. 7b zitiert; beides zusammen bei Amr. 36b, vgl. Mx. 18 f. Fr. II, 179. Erweiterung mit אשר הניא zuerst im Namen Raschis bei Sch. L. § 200; V. S. 214 heißt das Stück פיוט מיסוד אנשי כנסת הגדולה, Zunz versetzt es in die Zeit der ältesten Erweiterungen Litg. 15. — Gemeinsame Rezitation einiger Verse bei Amr. Mx. 18, Fr. II, 179, wo auch auf V. S. 210, Hag. Maim. zu ה' מגלה ver-

wiesen ist. Anfänge von Unterbrechung schon j. Meg. I, 5, lärmende Störungen Sch. L. § 200, Abrahams a. a. O.

C. § 23. 1. In Amr. Ms. bei Mx. 23 יסד' תפ' של ימים טובים ישל מישדית. — Die Ausnahme am Musaf ר"ה weiter S. 141 ff. — Die Namen der Feste sind nur angeführt, soweit sie in den liturgischen Quellen vorkommen. — Zwei Feiertage z. B. b. Meg. 31a, Beza 6a, j. Er. III Ende. — Sabbat — tef. ob. S. 110. — Gleichlautende Tef. Sof. XIX, 3. — Kontroverse Tos. Ber. III, 13 (7_{18} ff.). Die Einzelheiten der Tef. für die Festtage sind *MS* LV, 436 ff., 586 ff. eingehend erörtert, alle Quellenbelege zu 2—4 sind dort zu finden.

5. In אתה בחרת verdient nicht nur der Stil, sondern auch der die Offenbarung als Zweck der Auserwählung angebende Inhalt — vgl. die Anknüpfung an Lev. 18_5 — den Vorzug vor אתה בחרתנו. — Amr. 37b. — Is. ibn Gajjat שערי שמחה II, 7. — Gottesreich in Pal. vgl. Judaica, S. 670. — Zum Text von והשיאנו s. Ratner 203.

6. מפני חט' Amr. 42a, V. S. 300. — Zu den Opferversen berief man sich auf Rabs Wort ביין שאב' יבחירתך בת' לאמר (b. R. ha Sch. 35a), das sich allerdings auf die Verse für das Musaf des Neujahrs (S. 142) bezieht, vgl. die Komm. das. Nach dem Gaon Sar Schalom wurden die Verse nicht rezitiert, nach Natronai u. Saad. ja; Amr. stellt es frei, s. Mx. 27, Fr. II, 259; שערי שמח' II, 26, Geonica II, 112—119, הלכ' פסיקות S. 31. Raschi s. V. S. 438 f.

7. Die Baraita auch b. Beza 17a; Raschi z. St. zitiert את יום המניחה, hingegen V. S. 299 ebenfalls המניח.

8. Zum Text von ויתודיענו s. דקד' סופרים I, 181.

9. השבי' in Span., ursprünglich nur in Sevilla u. Toledo, vgl. Abudr. 40a. — Die Verse sind bei Amr. 37b noch nicht vorhanden, auch ihre Verschiedenheit weist auf spätere Einführung hin. — V. S. 142. — Zu dem erweiterten Kiddusch für Pesach, den Itt. sogar דרך קדאין nennt (S. 288), vgl. Bondi 32; die von Saadja gestattete Erweiterung hat Yem. heute noch. Vgl. dazu *JQR* XIV, 591 ff. — Zu den Psalmen ist Sof. XVIII, 2 אלא ביומים הראשונ' של פסח הוא צריך לומר usw. zu beachten und danach Sof. XVII, 11 zu erklären, womit Müllers Bemerkung S. 252 hinfällig wird. — Die Psalmen bei Amr. 41b, vgl. dazu Mx. 25, Fr. II, 226. — Hallel (S. **137**) Tos. Sukka III, 2 (195_{23}). — Megillot vgl. Manh. ח' חנג § 57 f. — Psalm im Tempel b. Sukka 55a.

10. Zu den Abweichungen für die Mittelfeiertage vgl. *MS* LV, 441 שערי שמחה II, 7.

11. a) Die in den Gebeten üblichen Bezeichnungen der Feste, finden sich schon bei Amr. In Pal. und Sof. ist das זמן חרות' usw. ebenso wie das זכר ליציאת מצר' unbekannt, hingegen ist der Zweck der Feste genannt in den Worten לשמחה ליום טוב ולמקראי קדש. Saad. bei Fr. II, 199. — Ps. 135/36 als Hallel, Ps. 107 wegen vs. 2. — Keine ברכה אמ"ש V. S. 280 nach מגלת סתרים des R. Nissim, Manh. § 52. — Seder in Synagoge ר"אבי, wo als Quelle מצאתי בתשובה angegeben

ist. — Hallel in Polen vgl. dazu Sch. Ar. I, 487. Ende u. die Komm. — Hallel nach den ersten 2 Tagen; weder aus Amr. noch aus V. ergibt sich mit Klarheit, ob an ihnen noch Hallel gesagt wurde, in späteren Quellen wird es überall mit דלוג vorausgesetzt. — Megilla V. S. 304. — Taugebet weiter S. 214 f.

b) Ps. 68 in der Hagada auf die Offenbarung gedeutet. — Rut V. S. 344.

c) Ps. 76 wegen vs. 3. Im Talmud ist von den Ps. immer nur der Anfang genannt, wo sie endeten, ist nicht klar. — Umzüge Sukka IV, 5. Den Namen הושענה רבה kennt V. noch nicht, hingegen bereits Manh. ה' אתרוג § 38. — Die älteste Beschreibung des Festes in einem Zusatz zu Midr. Sch. T. zu Ps. 17₂ (128 f.), die zugehörigen Gesänge weiter S. 219 ff. — V. S. 444, Manh. das. — Versöhnungstag Ri 94 f., S. D. Luzzatto יכוה על הקבלה S. 5 f., Berliner, Randb. II, 25 ff. — Mincha Hal. Ged. S. 173. — X. Jahrh. s. Buch d. Frommen, ed. Berlin, § 630, Harkavy, Studien u. Mitteilg. V, 215, Epstein in *MS* XLVII, 1903, 342 f.

d) שמיני רגל usw. b. R. ha Sch. 4b u. o. — Zu Sof. XIX, 2 vgl. Muller S. 262 f. — Die Verse u. die Eulogie *MS* LV, 438 ff. — Kohelet V. S. 446. — משיב הרוח Taan. I, 1, Ankündigung Abudr. 81b. — גשם weiter S. 214 f. — שמחת תורה heißt im Kommentar des Sal. b. ha Jatom (XII. Jhdt.), ed. Chajes, S. 115 יזאת הברכה, den bekannten Namen führt es zuerst bei ibn Gajjat 118, Pard. 45b.

§ 24. A. 1. Zum Ursprung des Neujahrsfestes vgl. *JE* IX, 254, Benzinger, Hebr. Archaologie² S. 400, Krauß, Talm. Archaologie II, 417, 720, D. Hoffmann, Das Buch Leviticus 242 ff. B. Jacob, der Pentateuch 365 ff., Eerdmans, Alttestam. Studien IV, 68 und die dort verzeichnete Literatur. — Zweitägige Dauer R. ha Sch. IV, 4. — Pal. *MS* LV, 434.

2. Zweimaliges Schofarblasen b. R. ha Sch. 16a; die Begründung R. Abbahus כדי לערבב את השטן ist für den Panbabylonismus ein wichtiges wissenschaftliches Argument geworden vgl. Eerdmans in Theol. Tijdschrift, XXXVIII, 1904, 20.

3. Idee des Gottesreiches vgl. Judaica S. 672 ff. — Nördl., südl. Palästina vgl., R. ha Sch. IV, 5 u. Tos. IV, 5 (212₂₁), ferner j. das. IV, 6 (59c) בהודה נהגו כר' עקיבה ובגליל כר' יוחנן בן נורי usw. — קדושת היום und זכרונות zu vereinigen empfiehlt Simon b. Gamliel j. das. b. 32a. — O. Ch. 99a § 1 ist die auch von Landshuth angenommene Ansicht vertreten, daß die 3 Stücke mit ובכן eine kurze Zusammenfassung der מלכויות זכרונות שופרות bilden. Das ist jedoch nicht richtig, der Inhalt der זכרונ' ist schwer, der der שופ' gar nicht darin wiederzufinden; wohl aber stimmt das ganze Stück mit den מלכויות überein, in ותמלך ist die Zusammengehörigkeit wieder ganz deutlich. Der Gedankengang von ובכן תן פחדך findet sich bereits Sir. 36₂ ff., worauf F. Perles in *OLZ* 1902, S. 493 hingewiesen hat. — Zu אדיר המלי' vgl. *Riv. Isr.* IV, 189, *MS* LV, 595.

4. Die für מז"ש verwendbaren Verse Tos. R. ha Sch. IV 6—8

(212$_{24}$ ff.), b. 32 b, j. IV, 7.— Je 3 Verse, wie Pal. auch an anderen Festen hat, vgl. ob. zu S. 134 u. — Für זכרונ' haben die anderen Riten noch Ex. 6$_5$ (Seph.) Ps. 105$_8$ (It. Rom.) — Pal. *MS* LV, 595 f. Tannaiten der Restaurationszeit R. Jose u. R. Jehuda R. ha Sch. das.

5. עלינו wurde von Josua hergeleitet, was noch Fr. I, 39 verteidigt. Vgl. mehr hierüber bei Bloch, M. שערי תורות התקנות I, 42, *JE* I, 336. Zum Text vom עלינו s. oben S. 80 f. — Rabs Tätigkeit für den Gottesdienst s. S. 267 f. — מלך ob. 134 f. — Zur Kritik von אתה זוכר u. אתה נגלית die zit. Kohler-Festschrift S. 75. Zu beachten ist, daß mit ואין שכחה ein Satz vom Anfang wörtlich aufgenommen ist, wie es am Ende der Gebetstücke zu geschehen pflegt (s. ob. S. 5 u. 19), daß ferner der angeführte Vers Lev. 26$_{45}$ sich auf a l l e Patriarchen, nicht lediglich auf Abraham bezieht. יעלה ויבא ob. S. 57. — ושם נעשה ohne Erwähnung der Opfer bei Amr. (Fr. II, 306), Saad. (das. 290), V. S. 372, älteren Drucken bei Baer 404. — Eulogie שומע תרועה bei Saad. (Fr. das.), It. in Sch. L. p. 137a.

6. Vgl. b. R. ha Sch. Ende, ibn Gajjat I, 28 f., V. S. 352 ff., Sidd. Raschi S. 78, Ascheri zu ר"ה IV, 14 g. E., Sch. L. § 290, S. 136a f.

7. Der Text von Er. III, Ende ist nach ed. Lowe, S. 41a zitiert. In den anderen Texten fehlt das zweite החדש. Rabbinovicz z. St. verzeichnet keine Variante. — Babyl. Amoräer Rabba vor R. Huna b. das. 40a. — Pal. Ascheri das. IV, 14 zitiert aus Talm. jer. רב מפקד לתלמידוי לאדכורי במוספין לעולת החדש, die Stelle kommt jedoch nirgends vor. — Eulogie von Pal. *MS* LV, 437 f. Text von Sof. nach V. S. 360 (*MS*. das. 430.) — Deutschland u. Frkr. V. S. 357 ff., Sidd. Raschi 76; Italien Ar. s. v. חדש I, Sch. L. § 290. Jak. Tam, Resp. ed. Rosenthal, Nr. 43—46. Tos. Erub. 40a s. v. זכרון, Beza 16a s. v. איזהו, R. ha Sch. 8b s. v. שהחדש, 35a s. v. אילימא.

8. Über והשיאנו s. V. S. 360 f. u. die Noten sowie *MS* XLVII, 1903, S. 344 f. — Zum Weglassen von מועד' V. S. 361 § 322 Ende. — Gerichtstag schon b. R. ha Sch. 32b.

9. Vgl. § 8 S. 43, 45 f. Pal. *MS* LV, 441, 595: זכרנו usw. oben S. 43, 45, 58 f. — S. **147**. Amr. 44b (Fr. II, 293). — V. S. 384. — Hai bei ibn Gajjat I, 45.

10. Saad. bei Bondi 36 (Fr. II, 288), vgl. Amr. 45a, Manh. ר"ה § 5.

11. Ps. 47 wird in Germ. noch heute vor dem Schofarblasen gesprochen; Ps. 81 wegen des Anfangs, Ps. 29 wegen des wiederholten קול. — Der verschiedene Umfang von אבינו מלכ' Ri 118. — Die Märtyrer sind in keiner alten Ausg. von Germ. erwähnt, wahrscheinlich erst nach 1648 aufgenommen worden, vgl. auch Baer S. 111. — Nicht in Seph. Manh. § 7. — היום תאמצנו über die verschiedenen Fassungen s. Ri 141 f. — Fasten ibn Gajjat 43 f. Manh. § 1. — Manh. § 3 מתפללין בכריעה — Selichot Amr. II, 22 ff., Manh. § 25, O. Ch. § 1. —

12. Einschaltungen ob. § 8, S. 43 ff., 50, 57 f. — Selichot Amr. 47b, 1. Elul Manh. § 25, Hai bei Abudr. 70c, vgl. Ri 122. Da nicht mehr des Nachts gebetet wird, wurden sogar einige Stellen geändert Berliner,

Randb. II, 24. — Schofarblasen 1 Elul in Frankr. Manh. § 24. Über Ps. 27 in Germ. Berliner I, 26.

B. 1. Über die Entwicklung der Liturgie des Versöhnungstages s. Stud. 49 ff. 54 ff.

2. ידיי das. 55, die Formel Sifra 80d, Joma III, 8 j. das. (40d), b. 36b, vgl. dazu Muller J., Resp. O. u. W. Nr. 144. — צריך לפרוס את התבוא Tos. V, 14. — Amoraer: Rab, Samuel, Levi, R. Jochanan, R. Jehuda u. R. Hamnuna. תבוא לפניך zuerst in H. G. 154, 158 u. Amr. 47a (Fr. II, 339), Baer 414 f. Über die Abfassungszeit weiter S. 274. — Zu סרני vgl. Dan. 9 11, Hi 33 27, Neh. 9 33. — j. Joma ähnlich Lev. r. III, 3. — על התבוא bei Amr. 48a, bei Fr. 341 sehr vermehrt, offenbar ohne Stütze durch die Handschriften. Nach Or. Sar. II, § 281 hat in Amr. auch schon das alphab. על התבוא gestanden, jedoch wurde nicht bei jedem Gebet derselbe Text verwendet. Wahrscheinlich hatte er denselben Text, den wir bei V. S. 391 finden; zum Text von Germ. s. Baer 417 ff. — ועל כלם schon bei V. das., in den Gebetbüchern sind Text und Anwendung sehr schwankend, was auf große Jugend hinweist, vgl. Baer 418. — ידיד ודבא u. רבא Siddur Raschi 96. — Eulogie vgl. b. Joma 87 b והיתם בידוי usw. Saad. bei Abudr. 77b; Saad. Text bei Fr. 331. — Unterschied zwischen Vorbeter und Gemeinde b. das.

3. ובכן תן פחדך schon bei Amr., obwohl es zu den מלכויות gehört, die nur am ר״ה üblich sind, ob. S. 141 f. Ein seltsames pal. Fragment, das die ganzen מלכויות und das Sündenbekenntnis enthält. *MS* LV, 595 ff. — Pal. *MS* LV, 443. — Amr. 47a, nur יום הכפורים bei Mx. 34, Fr. II, 344 so auch Saad. das. 328; auch die Eulogie ist bei Fr. das. etwas kurzer. — והשיאנו muß in alter Zeit einmal üblich gewesen sein (vielleicht nur in Pal.?), findet sich aber jetzt in keinem Gebetbuche, vgl. die Erörterung V. S. 360 f., Manh. צום כפור § 57, was ר״ה § 2 widerspricht. — Zu מלוך vgl. Amr. 47a (Fr. 344), ibn Gajj. I, 61, Manh. § 57 auch über יעלה ויבא; nach Mx. 35 haben die Hss. von Amr. zu Musaf den Zusatz ויש אומרים מלוך. — Zu רצה יהנחל vgl. ob. S. 111.

4. Ps. 103 u. 130 wegen ihrer Zuversicht auf die Sündenvergebung. — Die Zusatzpsalmen bei Mx. 34, Fr. 346 f., auch in It. u. Seph.

5. Neila weiter S. 237. — Alte Auffassung schon j. Joma VIII, 8 (45c); die Änderungen schon bei Amr. — In H. G. 158 schließt אתה נותן יד unmittelbar an אתה יודע an. Auch Saad. (Fr. 356) hat nicht אתה נותן. Eine Besprechung des Inhalts Kohler-Festschr., S. 75. — קדושה דסדר׳ schon Amr. 48b; nach Abudr. 78a jedoch vor Mincha.

6. Selichot weiter S. 222 ff., Aboda S. 216 f., 277.

7. Die sehr umfangreiche Literatur zu כל נדרי in *JE* VII, 539 ff Protestantische Real-Enzyklop. X, 649 ff. — Der erste Gaon, der Kol Nidre erwähnt, ist Natronai bei Amr. 47a Fr. II, 342. ibn Gajj. I, 60; die Gegnerschaft das., zur Herstellung der Texte ist O. Ch. 105d ff. heranzuziehen. — Jak. Tam. schlägt die Änderung im Namen seines Vaters vor in seinem ס׳ הישר § 144. — Die Melodien *JE* VII, 542 ff. —

כל פשעי in Geigers Breslauer Gebetbuch 1854, Ps. 130 im Berliner Gebetbuch u. Union Prayer-Book. — Zu בישיבה של מעלה in O. Ch. 106b, vgl. dazu Ri 96.

Kap. III.

§ 25. 1. Die Toravorlesung in der Gegenwart G. V. 3 ff., *JE* VII, 648. — ארב' ערכים in Rom. — Die Zahl der Vorlesenden Meg. IV, 1—3. — Das Zitat aus Heines Jehuda b. Halevy. — Segen weiter S. 171. — Ausheben usw. S. 173, 198 ff.

2. Moses s. Meg. III Ende מצותן שיהו (Lev. 23_{43}) וידבר משה את מועדי ד' קורין כל אחד ואחד בזמני, Sifra z. St. (103b) מלמד שהיה משה אומ' להם לישראל הלכות פסח בפסח ה'עצרת בעצרת ה'חג בחג. Sifre Dt. § 127 zu 16_1 (100b) ודורשין בי (scil. מועד') אמר משה הוו זהירין להיות שונין בענין. b. Meg. 32a ת"ר משה תקן להם לישר' שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח usw.. j. Meg. IV, 1 (75a) משה התקין את ישראל שיהו קורין בתורה בשבתות ובימים טובים ובראשי חדשים ובחולי של מועד שנ' וידבר משה. — Esra das. עזרה התקין לישראל שיהו קורין בתורה בשני ובחמישי ובשב' במנחה. vgl. b. B. K. 82a. — Propheten s. Mechilta zu Ex. 15_{22} (45a) התקינו להם הנביאים והזקנים שיהוו קורין בתורה בשבת בשני ובחמישי.

3. Esra vgl. *JE* V, 321 u. die dort angef. Literatur. — Samaritaner vgl. A. Geiger in *ZDMG* XX, 540 ff. = Nachgel. Schriften III, 293, Büchler 425. — Mischna Meg. III, 7, 8 heißt es ... בפסח קורין בפרשות המועדות ביום טוב הראשון של חג . . . ושאר כל ימות החג, erst Tos. Meg. IV_5 setzt hinzu ושאר כל ימות הפסח. — Joma VII_1 יקורא אחרי מות יאך בעשור d. h. Lev. 16_1 u. 23_{27}. — Neujahr nur Meg. III, 7. — Die 4 Sabbate *JE* IX, 523 f., Büchlers Ansetzung von שקלים gegen die Sadduzäer, זכור gegen die Hellenisten S. 426 ff. ist nicht genügend bewiesen. — מקרא קדש als heilige Vorlesung bei Friedmann S. 100, wo auch קרא מקרא Jes. 1_{13} so erklärt wird. — Zu Montag u. Donnerstag s. ob. S. 76 f. u. Tos. Taan. II, 4. — Für Chanukka usw. wird nicht einmal eine Anlehnung an die Tradition versucht. Die Tos. erwähnt diese Tage nicht, weil zu den Bestimmungen der Mischna nichts hinzuzufügen war; daraus ist nicht mit Büchler S. 455 zu folgern, daß sie die Vorlesungen nicht kannte. — S. **159** אין מדלגין Meg. IV, 5, b. 24a, Friedmann S. 101 f.; andere Bestimmungen weiter S. 175. Prophetenkanon vgl. *JE* III, 146 um 300, fast ein Jahrhundert später nach Cornill, Einleitung, VI. Aufl., S. 282. — Entstehung der LXX um 250 vgl. Schürer III, 426. — Zu *ἀναγινώσκοντας* vgl. *JQR* XIX, 288. — Philo bei Eusebius Präp. ev. VIII, 7. — Josephus, Ap. II, 17. — Evang. z. B. Luk. 4_{16}.

4. Neujahr Lev. 23_{23-25}, זכור Deut. 25_{17-19}. Wenige Verse, eine Baraita (b. Meg. 21b) lautet אין פוחתין מי' פסוקים בבית הכנסת; später wurde das auf die Vorlesungen an den Wochentagen bezogen, aber an der Quelle ist keinerlei Einschränkung angegeben. Wie sehr häufig bei solchen Verboten muß auch hier angenommen werden, daß in alter Zeit einmal weniger als 10 Verse gelesen wurden, vgl. j. Meg. IV, 2

(75a), Taan. IV, 3 (68b). Friedmann S. 106. — 21 7 + 3 Verse b. Meg. 23a. — Das Zitat (160 ob.) aus j. Meg. IV, 5 (75b). R. Meirs. Tos. Meg. IV, 10. b. 31b; vgl. Sof. X, 4, wo nur noch die Ansicht R. Jehudas mitgeteilt ist. Die Berechnung bei Friedmann 100. — Tos. Meg. IV, 18 אין משנדרין בסיוע חספר. בסיוע תחזירה. — Über den 3jährigen Zyklus im Midrasch vgl. besonders Theodor a. a. O. — Massora G. V, 3g. Friedmann 202 ff. Das Verzeichnis der Sedarim in der II. Rabbin. Bibel, Venedig 1523, מתברת התיגאן bei Ibn Sappir II, 229 ff. u. Journ. Asiatique 1870, Nr. 6, Finfer, מסורת התורה יתנבראים S. 39. Buchler 431. Midrasch 155 קנה Esth. rab. Anfg. — Die Babylonier erwähnen nirgends ausdrücklich den einjährigen Zyklus, aber nach dem Gange der Diskussion in b. Meg. 29b muß er vorausgesetzt werden. — 54 Parascheu G. V, 4. Friedmann 261. — Benjamin מסעית, ed. Asher, 98. Maim. תפלה ה׳ XIII, 1. Abraham M. bei Büchler S. 421. — Sambari in Med. Jew. Chron. I, 118. — Rabbinervers. vgl. Protokolle und Aktenstücke S. 127; eine Einteilung dazu schlug unter Berücksichtigung der Massora Herzfeld das. 320 f. vor. Auf die Tabelle im Gebetbuch des Tempels verweist Salomon das. 65, eine andere gab A. Geiger in seinem 1854 veröffentlichten Gebetbuche. Geiger beantragte in Fkft., den einjähr. Zyklus beizubehalten, aber am Sabbnachmittag anzufangen und fortlaufend zu lesen (Protok. S. 125), das wurde fast einmütig abgelehnt; nach seinem Fortgang wurde das in Breslau eingeführt, aber mit der im Text angegebenen Änderung, daß mit der neuen Parascha am Sabbatmorgen angefangen wird; der andre Modus u. a. in Berlin, stets die ersten Verse der Sidra in München. — In Amerika sind, wie Dr. Rosenau in Baltimore mir freundlich mitteilt, die Bräuche sehr verschieden, die im Union Prayer-Book mitgeteilt Auswahl wird keineswegs überall verwendet. — 3½ jähr. Zykl. G. V, 3 f Chill. Nr. 48, S. 42. Agada j. Schabb. XVI, 1 (15c) vgl. Friedmann 170 ff. die richtige Erklärung. — Chanina Lev. r. III, 6. Esth. r. III, 6 steht dafür ר׳ חנינא ביה דר׳ אחא. Chanina b. Acha lebte erst im IV. Jahrh. (Bacher, Agada d. pal. Amr. III, 680[5], Prooimien 84). Der in Frage kommende Vers kann nur Lev. 3[10] sein, da mit 3[8] eine Perikope nicht beginnen dürfte.

5. Num. 28[1] ff. kann nach b. Meg. 29b mit שקלים zusammenfallen, demnach muß es im Frühjahr gelesen werden; da es zum dritten Jahreszyklus gehört, der nach Zunz mit Num. 10, nach Buchler mit Num. 6[22] beginnt, läßt eine solche Möglichkeit sich nur dann vorstellen, wenn der Zyklus im Herbst begonnen hat. Damit ist Buchlers Theorie eine der wesentlichsten Stützen entzogen, denn ihr Ausgangspunkt ist der Beginn des Zyklus am 1 Nisan (a. a. O. 432 ff.). Die Verteilung der Sedarim auf die einzelnen Sabbate und Feste wird von B. mit der traditionellen Chronologie in Übereinstimmung gebracht, deren Angaben nicht willkürlich, sondern daraus entnommen seien, daß die betr. Erzählungen an den entsprechenden Daten vorgelesen wurden. Dann ergibt sich jedoch die Schwierigkeit, daß die Ableitungen jedesmal nur in demjenigen Jahre

des Zyklus gemacht sein können, in dem die Partie vorgelesen wurde, d. h. die Chronologie der Sintflut im ersten, die des Auszugs aus Ägypten im zweiten, des Todes Mosis im dritten Jahre. Es wäre jedoch seltsam, wenn das ohne Widerspruch hingenommen worden wäre, zumal nicht immer die Meinung ein und derselben Autorität befolgt wurde, bei der Sintflut z. B. richtete man sich nach R. Elieser, beim Tode Mosis nicht. Die vier ausgezeichneten Sabbate sollen eingerichtet worden sein, um die Lücke zwischen dem 7. Adar, an dem Deut. 34, und dem 1. Nisan an dem Gen. 1 vorgelesen wurde, auszufüllen. Diese Lücke entstand aber nur jedes dritte Jahr, und die vier Sabbate wurden jährlich gefeiert! Ebenso wäre es mit den Festen gegangen, an denen ja in den drei Jahren jedesmal ein anderer Abschnitt an der Reihe gewesen wäre! Nach den Quellen ist die Vorlesung an den Festen und vier Sabbaten älter als der feste Zyklus. Daß die alten Festabschnitte der Mischna durch diejenigen Perikopen verdrängt wurden, die bei ihrer Wiederkehr an der Reihe waren, ist nicht bewiesen; nach Büchler selbst wäre es nur für Pesach und Schowuaus, keineswegs für die drei Herbstfeste durchgeführt. Wenn es konsequent nach dem alten Midrasch ginge, müßte Gen. 30_{22} am Neujahr, Ex. 40_{2} und Lev. 9_{22} am 1. Nisan gelesen werden. Sehr willkürlich sind auch die angenommenen Jahresformen, und die Länge der Perikopen wird je nach Bedarf ganz verschieden angesetzt. Es muß dankbar anerkannt werden, daß Büchler sich durch den energischen Hinweis auf den dreijährigen Zyklus und den Nachweis seines langen Bestehens ein hohes Verdienst erworben hat, die Einzelheiten seiner Ausführungen aber, so scharfsinnig und bestechend sie auch sein mögen, halten näherer Prüfung nicht stand. — Paraschen G. V. 4, Verschiedenheit der Einteilung vgl. Loeb in *REJ* VI, 250 ff., Dérenbourg das. VII, 146 ff. — Die Regeln Jehudais H. Ged. S. 617 ff., ה' ראו 132 f., Amr. bei Mx. 20 ff., Fr. II, 187, תורתן של ראשונ' ed. Ch. M. Horovitz I, 38 ff., V. S. 203 ff., 221 ff., und an den dort erwähnten Quellen; aus der häufigen Übernahme mit und ohne Angabe des Urhebers ersieht man ihre allgemeine Anerkennung. — לבל מפסיקין Meg. III, 6. Die eingeklammerten Worte geben keinen Sinn; יר"ב nicht, weil von den Festen bisher keine Rede war und kein Anlaß vorliegt, e i n Fest herauszuheben (Die Schwierigkeit schon bei Tos. das. 29a s. v. לבל, jedoch ist die Lösung צ"ל דמיירי במנחת יוה"כ שחל להיות בשבת nicht annehmbar); מבמדות nicht, weil sie das ganze Jahr hindurch täglich stattfanden und demnach an keinem Wochentage die richtige Perikope gelesen werden konnte. Der Talmud läßt b. 30b in der Diskussion diese Worte unberücksichtigt. Obwohl sie in allen Manuskripten stehen, müssen sie als Zusatz gestrichen werden, sie sind durch Assoziation (אשגדת לשון vgl. dazu Margulies in R i v. I s r. I, 4 ff., II, 3 ff.) aus Taan. IV, 1 hierhergelangt. — Rab b. Meg. 29a, wahrscheinlich hat er das aus Meg. Taan. I kombiniert; sonst ist nirgends eine Spur davon zu finden, daß Num. 28 zu שקלים gelesen wurde. — Jehudai vgl. z. B. V. S. 203 ff. — Auf die

amoräische Ansicht (S. **164** ob.) weist schon die Meinung R. Jirmejas לסדר הפטרות הוא חוזר (30b) hin; Sof. XVII, 3, 8 ist es bereits so verordnet, vgl. Muller das. 234. — Neumond u. Chan. Meg. III, 8. — Sabbatnachm. konnte nur am Versöhnungstage ausfallen, vgl. ob. Tos. zu b. Meg. 29a. — Wochentage Sof. XVII, 8. — Fasttage Meg. das. Tos. IV, 9. Sof. XVII, 7 laßt ברכ׳ יקלל׳ nur an den Regenfasten und dem 9 Ab lesen, sonst Ex. 32$_{11}$ ff. Geonim s. Sar Schalom bei Amr. Mx. 16, Fr. II, 155 ff. (wo jedoch ein andrer Text vorliegt), Natronai in H. G. 623, Resp. Ch. Gen. Nr. 4. Auffallend ist die von RN zu Taan. I mitgeteilte Ansicht des Gaons Paltuj, daß an den Fasten nach den Festen (S. 127) am Morgen die laufende Perikope, erst zu Mincha ויחל gelesen wird. — Lev. 26$_{14}$ Sof. XVII 7, Midr. Threni. r. Proöm. 27. — Minchavorlesung erst bei Amr. Mx. Fr. das. — XIII. Jhdt. Or Sar. II, 161a. — Zu kurz (S. **165**), da 5×3 Verse notwendig waren; zweite Feiertage, in b. Meg. 31 stets והאידנא דאיכא תרי יומי. — Für Pesach Tos. Meg. IV, 5, Abbaje b. 31b. — Gaon. Zeit z. B. Amr. Mx. 25, Fr. II, 227. — בשלח nach S. Olam Cap. V. — Sabbat der Festwoche von Huna im Namen Rabs b. Meg. 31b. — Wochenfest Tos., j. Meg. das. — Neujahr das., b. das. Midrasch b. R. ha Sch. 11a. — Hüttenfest Meg. III, 8, Tos. a. a. O., b. j. das. — Für die Zwischentage bestimmt Tos. IV, 8 das Opfer je eines Tages, also Num. 29$_{17-19, 20-22}$ usw., jedoch schon b. Sukka 55a sind für das Musafgebet die Verse von je 2 Tagen vorgeschrieben. — Jehudai H. G. 619, Amr. 51a, Fr. II, 380, Raschi in V. S. 442, Manh. הג § 47; V. u. Manh. das. auch über הישעני׳ ר׳. — Schlußfest. Der richtige Sinn von מצות הקים ist, wie N. Brüll, Jahrbücher II, 120 bemerkt, durch Hai Gaon bei ibn Gajjat I, 117 gegeben; danach sind die drei Worte M n e m o n i c a für 3 verschiedene Perikopen, die in verschiedenen Gegenden an dem Tage üblich waren, מצות = Dt. 30$_{11}$ הקים = Lev. 26$_{3}$ ff., בכור = Dt. 15$_{19}$ ff. Tatsächlich fehlen in mehreren Talmudtexten die Worte כל הבכור. Raschis Neuerung (Pard. 45b, V. S. 445 f.) wollte dem jetzigen Texte Genüge tun. Amr. kennt an allen Wallfahrtsf. nur כל הבכור (51b). — Schlußfest nur Dt. 33, 34 noch bei Amr. 52a. — Jehuda al Barz. Komm. zu Jezira 166, Saad. das., nach Büchler a. a. O. 463 hätte sich auch Saadja dagegen erklärt. — b. Ber. 8b סבר לאשלומינהו לפרשיותא דכולא שתא במעלי יומא דכפורי vgl. Halberstamm in ס׳ השטרות 152. — XII. Jahrh. vgl. Pard. 45b, vgl. *JE* XI, 364 f. — Mincha am Sabb. Meg. IV, 1, am יו״כ b. 31a. — Nicht klare Andeutung (S. **168**) b. Schabb. 24a שאלמלא שבת אין נביא במנחה ביו״ט. Da nie Propheten ohne Tora gelesen werden, müßte eine solche Vorlesung angenommen werden; tatsächlich vermißt eine solche Or Sar. II, 20b u. Nach Sof. XI, 5 wird die Perikope des Sabbats vor dem Feste gelesen, das kann sich natürlich auch auf einen Festtag beziehen, der auf Sabbat fällt. — Fasttage s. ob. S. 164. — Von den Z u s a t z perikopen wissen die Baraitas noch nichts, wohl aber setzt die amoräische Diskussion ihre Einführung voraus, vgl. das Verfahren,

das j. Meg. III, 6 (74b), Taan. IV, 1 (67c) u. b. Meg. 29b empfohlen wird. — Bedenken gegen das Rollen der Tora j. Meg. IV, 5 (75b), Joma VII, 1 (44b), Sof. XI, 3. Im pal. Talmud wird a. a. O. erwähnt, daß eine Tora n a c h der anderen gebracht wird, im babyl., daß am 1. Adar u. 1 Teb. am Sabbat 3 Rollen verwendet werden (Meg. 29b); von Jehudai an aber finden wir es überall so H. G. 618, 621, vgl. auch Tos. Meg. 30b s. v. ישאר. — Daß keine Tora vorhanden vgl. z. B. Eschkol II, 52, O. Ch. I, 23b, § 5, dagegen V. S. 89 f.

6. Erläuternder Vortrag s. § 28, 29. — Zahl der vorlesenden Gemeindemitglieder Meg. IV, 1—3. — Mindestmaß Meg. IV, 5, 10 Verse b. 21b. — Purimperikope j. Meg. IV, 2 (75a), j. Taan. IV, 3 (68b), Tos. Meg. 21b s. v. אין פותחין. — חאזינו b. R. ha Sch. 31a חזרו כ"ך, vgl. j. Meg. III, 8 (74b); die Tradition darüber Sof. XII, 7, Amr. Fr. II, 191, Mx. 22, Raschi u. Tos. in R. ha Sch. a. a. O. — Schluß eines Absatzes Tos. Meg. IV, 17 (226$_{19}$), b. 22a; die Ausdrücke פוסק u. דולג b. das., Taan. 27b, חותך u. חוזר j. Meg. IV, 2 (75a); j. Taan. IV, 3 (68b). — Neumondst. (S. **179**) zuerst vor Raba erörtert b. Meg. 21b. — Unheilvoller Inhalt צריך שיהו פיתח בדבר טוב וחותם בדבר טוב j. Meg. III, 8 (74b). — Die Tradition über die Abteilung zeigt sehr viele Verschiedenheiten, vgl. dazu Finfer a. a. O. S. 37.

7. Exilarch im X. Jahrh., vgl. Nathan ha Babli 84, sonstige Literatur bei Ratner zu Joma S. 75, Ri 54. — Frauen Tos. Meg. IV, 11 (226$_4$), b. 23a. Minderjähr. Meg. IV, 7, Tos., b. das., Sklaven j. IV, 3 (75a). — Barmizwa s. Löw L., Die Lebensalter S. 210 ff. *JE* II, 509 f., die Einrichtung reicht ins XIV. Jhdt. zurück. — פיתח Meg. IV, 7, Stud. S. 11, Anm. 1. — Leiter d. Gottesdienstes Tos. Meg. IV, 21 (227$_{10}$); Diener das., statt ואחד עומד מ ח ז ק liest Amr. מקרא, Itt. 272 jedoch מ ח ז ן, was richtig sein dürfte. — Sof. XI, 4, Art des Aufrufens Amr. Fr. I, 396. Schon Or Sar. II, 19a bemerkt, daß das Aufrufen dem Talmud unbekannt ist. Wie es später geschah, vgl. Meir Rothenb. Resp. Prag Nr. 108, Lewysohn מקורי מנהגים S. 57. — Lasen s e l b s t, nur das ist mit der talm. Redeweise קורין od. זה שעומד לקרות u. ä. gemeint. — Kundige vgl. Tos. Meg. IV, 12, j. IV, 3. — כיעזזית Tos. das. Philo, De Septen. VI (M. II, 282, CW V, 101) u. bei Eusebius, Praep. ev. VIII, 7. — Philo (S. **171**), Legatio ad Cai. § 31 (M II, 577); nirgends ist der Mißbrauch, den christliche Gelehrte mit dem Ausdruck G e s e t z als Übersetzung von Tora treiben (vgl. z. B. Schürer II, 493) so deutlich wie an dieser Stelle. Über diesen Mißbrauch vgl. jetzt auch T. R. Herford, Pharisaism S. 56, deutsche Übersetzung von R. Perles S. 49. — Kantilene b. Meg. 32a, weiter S. 503 f. — Babylonien Chill. Nr. 47, S. 41, Amr. 29a, Fr. II, 67 vgl. auch Resp. S. T. Nr. 59. — Balkanländer, Italien Or Sar. II, 20a, vgl. 11a; Deutschland das. 19b, Spanien vgl. Itt. 264; Frankr. Pard. 8b, V. S. 98, Eschk. II, 68. — Amr. 24a, Ms. O. Mx. 12 ob., Fr. I, 397 u. — Knaben Löw das. 211 f. — Neuerer Vorschlag von Graetz in *MS* 1869, 398 = Vorträge im jüd. theol. Verein, 46. Hier sei

auch die Sitte erwähnt, daß die Gemeinde bisweilen vom Vorbeter gelesene Verse wiederholt oder vorher spricht; nach Saad. sind es 10 Verse, über die man sich jedoch später nicht recht klar war, vgl. Eschk. II, 65, Resp. Hark. 208.

ברכת התו׳ j. Ber. VII, 2. — Zu Meg. IV, 1 vgl. b. 21b תנא תפיתה usw. So hält es noch Rab das. 22a, dort jedoch ist bereits auch die jetzige Sitte erwähnt. Die Stücke, welche schon früher mit Benediktionen gesprochen werden mußten, j. Meg. III, 8 (74b). — Über die Erwiderung ברוך Stud. 19 f., Saad. in Eschkol II, 58, Oeuvres IX, 160 ob. — Zu Sof. XIII, 8 vgl. Müller 180, Note 41. Or Sar. II, 21a ob. אשר בחר erinnert an die Bened. für Propheten, der übliche Text Amr. 24a, Fr. I, 397.

9. Philo s. ob. Nr. 7. — Verzicht (S. **173**) verboten b. Git. 59b. — Levit נחפרדה התביל das., vgl. die Kommentare z. St. — Rab b. Meg. 22 a. Huna Git. das. — Exilarchen usw. s. Nathan ha Babli 84. — Frankreich Or Sar. II, 19a, der sich dagegen erklärt; wahrscheinlich geschah es, damit der Rabb. als letzter die Tora zurollte, vgl. dazu b. Meg. g. E. Reform. Gemeinden vgl. weiter S. 423. — Verpflichtet, das nannte man חיובים vgl. dazu Löw L., Ges. Schr. V, 28. — חתן Löw, Lebensalter 187. — Geldzahlungen, auch Versteigerungen, vgl. dazu Löw, Ges. Schr. V, 29 unt. Die Versteigerungen fanden keineswegs überall statt und haben mit der jüdischen Religion nichts zu tun; sie verraten demnach nicht den kapitalistischen Geist der jüd. Religion, wie W. Sombart, Die Juden u. das Wirtschaftsleben S. 248 f., behauptet. In Kairo war das Recht auf den Kauf der Synagogen-Funktionen z. T. erblich Ri 56. Or Sar. I, 21b. § 115 wird von einem Streit wegen des Aushebens und Einhebens berichtet, die manche nur dem Vorbeter vorbehalten wollten. Das. wird berichtet, daß manche sogar dafür bezahlten, den Mantel beim Zurollen reichen zu können. — Schäden s. Lewysohn, Mekore 39 f.

10. Rolle vgl. Blau, L. Althebr. Buchwesen 38 ff. — das. 65 über unvollständige Exemplare. חיבשתן verboten j. Meg. III, 1 (74 a), unentschieden b. Git. 60a, aber Rabba und R. Josef sind dagegen. Mittelalter, Not s. ob. zu S. 168. — Ausheben Joma VII, 1, Sota VII, 1. תיבה weiter S. 469 f. — XII. Jahrh. Or Sar. s. ob. — Hagbaha in Riessers Zeitschr. Der Jude 1832, Nr. 14, eine hebr. Übersetzung S. D. Luzzattos ist in שירי שד״ל S. 232 veröffentlicht, vgl. *MS* 1900, 546 f.

§ 26. 1. מיפטיר בנביא Meg. IV, 3. Mittelalterl. Erklärung dazu z. B. Manh. שבת § 35. — Rapaport, Erech Millin s. v. אפטרתא S. 167. Bacher, Exeget. Terminologie II, 14, mehr Belege für אשלמתא Buchler, S. 7, allerdings mit unrichtiger Erklärung.

2. Elia Levita Tischbi s. v. פטר, ältere Aut. z. B. Abudr. 47a, מדלגין בנביא Meg. IV, 5, vgl. Tos. das. IV, 18, 19; überall ist gestattet, die 12 kleinen Propheten (נביא של שנים עשר) außer dem Zusammenhange zu lesen. — Ein Prophetenbuch z. B. Kleine Proph. s. ob. oder Jesaias Luk. 4$_{16}$, vgl. auch weiter 7. Daß ursprünglich nur Haftaras aus

Ezechiel gelesen wurden, wie Büchler S. 7 ff. als sicher voraussetzt, läßt sich nicht beweisen; soweit unsre Quellen reichen, finden wir Haftaras aus allen Prophetenbüchern. — Das Alter der Prophetenvorlesung (S. **176**) muß aus den im Text angeführten Erwägungen höher angesetzt werden, als bei Büchler S. 2 ff. geschieht. Eine Neueinrichtung von solcher Tragweite im ersten Jahrhundert müßte irgendwo in den Quellen erwähnt werden.

3. Von den Amoräern werden nur wenig Haftaras festgesetzt; R. Huna tut es im Namen Rabs u. Abbaje berichtet über einen Brauch seiner Zeit (b. Meg. a. a. O.). Von den Mincha Haftaras kennt der Talm. nur die des Jom Kippur; über die anderen vgl. weiter Nr. 10. — Nach Büchlers Auffassung, S. 11, war Luk. 4$_{16}$die betr. Stelle aufgeschlagen, der Maftir konnte sie nicht frei wählen. — Sabbathaftaras (S. **117**) nennt der Talmud nur für solche Tage, an denen auch eine andere Festlichkeit ist, wie z. B. für den 1 Ab. Auch die Haftaras für die Feste haben vielfach gewechselt, wie sich aus den Regeln Jehudais und aus V. ergibt.

4. Auslegung vgl. z. B. b. R. ha Sch. 11a בראש השנה נפקדה . . . חנה, die Beziehung von Hab. 3 auf die Offenbarung. — Eine Liste der Haftaras für die Sedarim von Gen. 5 bis Lev. 4 nach dem dreijährigen Zyklus ist zuerst durch Büchler in *JQR* VI, 39—42 veröffentlicht (vgl. das. 46 f., 49), eine andere für die Sedarim von Num. 22 bis Deut. 1 durch E. N. Adler das. VIII, 528 ff. besprochen worden. Listen für den einjährigen Zyklus finden sich bei Maim. ס' תפלה Ende sowie *JE* VI, 136f. und in jeder besseren Textausgabe des Pentateuchs oder der ganzen Bibel. Es ist ein Verdienst von Büchler, die Listen aufgefunden, zugänglich gemacht und auf die für die Einführung gerade jener Haftaras maßgebenden Gründe hin untersucht zu haben. Was aber in seinen Ausführungen darüber hinausgeht, insbesondere sein Versuch zur Ermittlung der Haftaras für die Feste und die ausgezeichneten Sabbate kann ebensowenig angenommen werden wie seine Hypothese über die Toravorlesung, die damit im engsten Zusammenhange steht. Daß erst sehr spät feste Haftaras eingeführt und die üblichen oft nicht gelesen wurden, lehrt die gleich folgende Äußerung Hais. Aus letzterem Grunde muß auch der geistreiche Versuch L. Venetianers (Ursprung u. Bedeutung der Proph. Lektionen *ZDMG* LXIII, 103 ff.) zurückgewiesen werden, dem sich das weitere Bedenken entgegenstellt, daß auch das katholische Meßritual in der heutigen Form erst sehr spät nachzuweisen ist. Zur Verschiedenheit der Haftaras vgl. auch L. Löw, Ges. Schr. IV. 247, V. 29.

5. Worms s. Pard. 61d. — Das Zitat von Hai bei Itt. 279. — Literatur zum Haftarazyklus von 17 Tamm. an bei Zunz, G. V. 199 ff., Büchler 69 ff. Der Zyklus muß babylonischen Ursprungs sein, weil die unter palästinischem Einflusse stehenden Haftaralisten ihn keineswegs berücksichtigen. Büchler folgert S. 64 aus der bloßen Tatsache, daß der babyl. Talmud keine Trosthaftara erwähnt, daß solche dort unbekannt waren, daß Rab die Strafhaftaras Jes. 1$_{14}$ u. 21 aus Palästina mitgebracht

habe. Dem argumentum e silentio steht hier die besondere Schwierigkeit entgegen, daß der pal. Talmud überhaupt keine Haftaras nennt. Auch die allmähliche Entstehung des ganzen Zyklus, wie B. sie sich denkt, ist sehr wenig wahrscheinlich; unsere Kenntnisse davon sind so gering, daß sie nicht einmal für Vermutungen ausreichen. Die Zeit der Bildung dieses Haftara-Zyklus muß immerhin soweit hinaufreichen, daß die Karaer ihn ohne Bedenken annehmen konnten: Zunz setzt die Pesikta bereits um 700 an. G. V. 207.

6. Die Verszahl für Haftaras ist in der Mischna nicht bestimmt, die Toseftastelle Meg. IV, 18. — 21. Verse b. Meg. 23a, j. IV, 2 (75a). Ausnahmen das. Auffallend ist, daß Sof. XIV, 1 von 22 Versen spricht. Die Haftaralisten (s. ob.) geben stets Anfang und Ende an, fügen häufig hinzu פסוקין פקט, d. h. nur 2 Verse.

7. ספר אפטרתא b. Git. 60a, vgl. Blau, Althebr. Buchwesen S. 65 f. Gegenteil. Stimmen z. B. Paltuj bei Eschkol II, 51 f. — Hai (S. **179**) bei ibn Gajj. I, 105, Itt. 271. — Mohamm. Länder vgl. Sch. L. 15b. — Berühmtes Exemplar vgl. Pard. 62a. — Daß die Haftara aus einer Rolle gelesen wurde, habe ich nur einmal in Frankfurt a. M. gesehen. Nach Finfer a. a. O. III, 84 f. werden sie im westlichen Rußland überall verwendet.

8. Maftir liest aus der Tora b. Meg. 23a מפני כבוד תורה. — Da er ein bereits gelesenes Stück noch einmal las, konnte die Frage entstehen, ob er mitgezählt wird (das.). — In Seph. und It. wird auch zur Maftirperikope zunächst ein andrer aufgerufen und dann erst der Maftir noch einmal. — Minderjährige vgl. Resp. Lyck Nr. 94 = S. T. Nr. 60. — Besondere Abschnitte z. B. Jes. 1, Ez. I, I. Sam. 1. — Barmizwa vgl. Löw, Lebensalter, 212.

9. Älteste Erwähnung der Benediktionen b. Pes. 117b, Schabb. 24a. — Amr. 29b vgl. jedoch Mx. 14. Fr. II, 69 f. — V. S. 158. — Den Schluß der III. Bened. כי בשם קדשך bis מגן דוד zitiert schon S. T. zu Ps. 18[25] (77b). — Die Änderung der Formel מקדש השבת ist gegen b. Schabb. 24a. — S. **182** יחתך לנו liest auch V. S. 304. — Pesach vgl. Or Sar. II, 128b, MHRIL 20a. — Natronai bei Amr. 43b. — Vgl. S. 394 ob. — Zu den Benediktionen vgl. auch Rivi. Isr. IV, 128 ff., *REJ* LVII, 179.

10. Babyl. Hochschulen vgl. Resp. Ch. G. Nr. 95, Geonica II, 322. Nr. XXVI; Itt. 250, 289; vgl. Raschi u. Maor zu Schabb. a. a. O. — Andere z. B. J. Tam in Tos. das. s. v. שאלמלא. Jeh. b. Barsilai meint, daß יום הכפר׳ statt יום טוב zu lesen ist. — Bei Amr. kommen die Mincha-Haft. noch nicht vor, die betr. Stelle in MS. O. bei Mx. 17. Fr. II, 156 ist sicher ein späterer Zusatz, widerspricht auch dem, was Mx. das. zu Zeile 11. Fr. 157 mitteilen בתוספתא שלהם אין מפטירין בכלל. — Ibn Gajj. I, 23; דרשו zuerst Sof. XVII, 7 erwähnt, aber der Text ist dort sehr unsicher vgl. Müller S. 243, Note 26, und es ist nicht klar, ob die Haft. am Morgen oder Nachmittag gemeint ist. — Zu מפטיר עילוי vgl. b. Meg. 23a, j. IV, 3 (75a), Sof. XI, 4. H. G. 622. Alfassi entscheidet

יהלכתא עילה; entgegengesetzt Itt. 272, der sogar vermutet, Alf. hätte es zurückgenommen. Auch Pard. 8b läßt auf עילה schließen, derselben Meinung ist J. Tam in seiner sehr heftigen Polemik gegen Meschullam b. Nathan Resp., ed. Rosenthal, Nr. 45c, S. 81 ff. Or Sar. II, 157b.

11. Frankfurter Rabbinervers. S. 137. — Seltsam ist, daß die Berliner Reformgemeinde die Vorlesung aus den Propheten völlig abgeschafft hat. Wie ich authentisch erfahre, soll sie demnächst wieder eingeführt werden.

§ 27. 1. Hagiographen-Kanon s. *JE* III, 147, wo dessen Abschluß in die Zeit Joh. Hyrkans gesetzt ist; die kritische Schule setzt ihn um 200 Jahre später, das. 149. — Zu Meg. II, 4 vgl. Tos. Meg. I Ende. — Bereits Saadja erwähnt die Sitte, einzelne Verse von der Gemeinde mitsprechen zu lassen, Amr. Mx. 18, Fr. II, 178; Sch. L. § 200 gibt zur Begründung an, daß man den Kindern damit eine Freude machen will.

2. Alte Bibelexemplare vgl. *JE* III, 144. — Massora s. Müller, 201, Note 70. — Benediktion Sof. XIV, 4. — Klagelieder s. ob. S. 129. — Kohelet z. B. Manh. חג § 57.

3. Verbot an Sabbaten b. Schabb. 115a, j. XVI, 1 (15b). — Noch Natronai bei Itt. 289 erwähnt die Sitte dieser Hagiographen-Vorlesung, und fast scheint es, als ob Itt. sie auch noch aus seiner Zeit kennt. — Rapaport Er. Mill. S. 171 f. — אגדת בראש' G. V. 268, eine neue Ausgabe hat S. Buber 1903 veranstaltet.

§ 28. 1. Zur Bedeutung von תרגם vgl. die Liter. bei Gesenius Handwörterbuch, XV. Aufl., S. 882; das Wort ist Denominat. vom assyr. t a r g u m â n u, Dolmetscher. — Zu den and. Übersetzungen vgl. L. Blau, Zur Einleitung in die Heilige Schrift, 84, 91. — Zidkia Sch. L. § 78 (29a), über Giuda vgl. M. Steinschneider, Giuda Romano im Buonarroti 1870, *JE* X, 444.

2. Zur Form תרגמן usw. vgl. Bacher, Exeg. Termin. I, 206. — Zu Meg. IV, 7 vgl. auch Tos. Meg. IV, 21. — j. Meg. IV, 1 (74d) wird getadelt חזנא קאים מתרגם ולית ברנש תחתוי, weil der Platz des Dieners nie leer sein sollte, s. ob. zu S. 170. — Gaon von Sura bei Nathan ha Babli S. 84.

3. Freie Übersetzung, sie durfte nicht aus einem Buche vorgetragen werden j. Meg. das., b. 32a. — Nicht wörtlich, vgl. Tos. Meg. Ende, ר' יהודה איבעי תנתרגם פסיק בצירתי הדי זה בדאי יהבייסיס חדי דה מגדס; vgl. dazu Friedmann, Onkelos u. Akylas, 4 f. — Zur Methode der LXX vgl. Z. Frankel, Vorstudien zur Septuag., 163 ff., Einfluß der pal. Exegese, 1 ff., A. Geiger, Nachgel. Schr. IV, 73 ff. — Zu Jonathan Geiger das. 106, A. Berliner, Targum Onkelos II, 105. — Willkür das. 100, Friedmann, Onkelos u. Aquilas S. 60 f. — Zu Onkelos Abfassungszeit vgl. F. Rosenthal in Bet Talmud II, Friedmann das. Aquila Geiger das. 83. — Zu Jonathan Ginsburger M., Pseudo-Jonathan XVII ff.

4. Das Zitat aus Raschi zu Meg. 21b ob. — Die Abweichungen in der Übersetzung zuerst von S. D. Luzzatto in אוהב גר festgestellt,

vgl. Geiger, Urschrift, 16 ff., für Septuag. Frankel a. a. O., für Peschitto J. Perles, Meletemata Peschitthomana u. neuerdings Ch. Heller, Untersuchungen über die Peschittâ. — Über „Verbotene Targumim" s. Ginsburger in *MS* XLIV, S. 1 ff. — Saadja vgl. Resp. Hark. Nr. 208, S. 309.

5. Über Justinians Novelle s. Graetz, Gesch. Bd. V[4], Note 7, S. 410 ff. — Wie Sof. auch Amr. 28a (Fr. II, 49), jedoch nach dem Morgengebet v o r der Vorlesung vgl. auch Itt. 245. — Natronai bei Amr. 29a (Fr. II, 68) u. Itt. 266 יכך אבי ר' נטרונאי גאון] אלי שאין מתרגמי' יאוע"ר אין אני צריכין לתרגם תרגום דרבנן אלא בלשון שלמני בלשון שהצבור מתרגמין אין ייצאין ידי חובתן. — Juda ibn Koreisch, Risale, ed. Bargès, S. 1. *JE* VII, 345. — Schluß der gaon. Zeit s. Hai in Resp. Hark. Nr. 208, Itt. 249, das folgende Itt. 267 f. — Deutschland vgl. Ginsburger in *MS* XXXIX, 97 ff. Die Zahl der poet. Introduktionen in V. ist sehr beträchtlich, אקדמות von Meir aus Worms, weiter S. 334. — Unverständlichkeit Orch. Ch. 25a § 40. — Bearbeitungen in der Landessprache (S. **192**) das. 77d § 7, arabische in N. Afrika Ri 52. — Frankfurter Rabb. S. 128, 319 f.

6. 1000, so Hai bei Itt. 278. In Mainz kannte man um 1050 kein Targum zur Haftara Pard. 62a. — Ezechiels Vision vgl. auch Chagiga II, 1. — Jonathan vgl. Z. Frankel, Zum Targum der Propheten 13 ff., Geiger a. a. O. 109. — Feiertags-Haftaras vgl. V. S. 15 f. יבד"ש שיתנו ליצר תרגם ג' פסיקים יאתר יאצי המפטיר ישוויה אסכ רשות־על דא יתבריך שלם המפטיר אומר המפטיר. — Übl. Haft. Jes. 10$_{32}$–12$_6$. — Introduktionen V. a. a. O. — יצרב פתגם von Jakob Tam, weiter S. 335. — Trotzdem das Portugiesische nicht mehr ihre Landessprache ist, haben die Sepharadim in ihrer überaus konservativen Gesinnung die Abschaffung jener Übertragung da, wo sie erfolgte, sehr übel vermerkt. — Frankfurter Rabbinerversammlung a. a. O. S. 137.

7. Mischna vgl. Meg. I, 8 אם בספרים נא התירו לכתב] אלא יונית und II, 1 קראה תרגם בכל לשון לא יצא. In Saragossa wurde seit 1350 Esther spanisch gelesen G. V. 413.

§ 29. 1. Zu II. Chr. 17, 9 vgl. Vogelstein in *MS* IL, 427 ff. Philo, Vita Mos. III, 27 (M. II, 168). — לבד bei Bacher, Exeg. Termin. I, 103 f., הגיד das. 30 ff., דרש das. 25 ff., II, 41.

2. Schriftauslegungen zur Haftara kennt der Midrasch nur für den S. 178 erwähnten Zyklus, so daß man annehmen muß, daß sonst nur über den Toraabschnitt gepredigt wurde; anderseits macht die von Bacher in seinem neuesten Buch über die Proömien S. 9 ff. als Eigentümlichkeit der ältesten Schriftauslegung erwiesene Methode, Verse aus Tora, Propheten und Hagiographen aneinanderzureihen, es wahrscheinlich, daß auch die Haftara Berücksichtigung fand. — Philo ob. zu S. 170 u. über seine Homilien Schürer III, 649. — דרשנים b. Pes. 70b. — ענין bei Bacher, Exeg. Termin. I, 141, II, 150. — Der *λόγος παρακλήσεως*, zu dem Paulus und seine Begleiter in Antiochien aufgefordert werden, Akt. 13$_{15}$, ist nicht eine Ermahnungsrede; denn es wäre seltsam, daß

die Gemeinde sich von unbekannten Fremden ermahnen lassen sollte. Hingegen ist παράκλησις die Übersetzung des hebräischen נחם (Hatch & Redpath, Concordance p. 1061), es war eine Trostrede mit messianischem Ausblick, die der Gemeinde geboten werden sollte. — דרש ברבים G. V., 354, Bacher a. a. O. I, 25 ff. — Predigt in der Landessprache G. V. 370. Es mag genügen, auf Agobards Klage (ut dicant. melius eis praedicare Judaeos quam presbyteros nostros, De Insolentia Jud. V) zu verweisen; selbstredend konnten die Prediger bei Nichtjuden nur durch Vorträge in der Landessprache Beifall finden. Aber auch die Juden im fränkischen Reiche haben nicht soviel Hebräisch verstanden, um einer Predigt folgen zu können.

3. 4. G. V. 344 ff. 350 f., Rapaport Erech Millin, S. 171 ff.

§ 30. 1. Fromme = נקדי הדעת שבירושלים. In Sof. ist nicht klar, wer anfängt, warum der מפטיר hier auftritt, wohin er geht. Was bedeutet ferner der Satz ואח"כ מגביה את התור'? Elia Wilna hat ihn gestrichen. Es scheint, daß hier mehrere Quellen zusammengeflossen sind. — וידוי בנסע O. Ch. I, 65a § 6, Kolbo § 37 nach Machkim, S. 15, allgemeine Verbreitung erst seit ed. Prag 1541 vgl. Berliner, Randb. I, 28, II, 31. — אין כמיך vgl. Or Sar. II, 19a ומהגני בארץ כנען . . . מתחיל ש"ץ ואומר . . . אין כמוך והצביר עינין אחריו פעמים (או פ"א) מלביחך . . . אב הרחמים . . . שמע ישר' . . . אחד אלהינו . . . גדלו . . . רוממו . . . על הכל ובני רינוס אין לחם מנחג זה אלא אומר' גדלו. It. vgl. Sch. L. § 77 (28b). In Germ. ist das in Seph. (vgl. Manh. שבת § 24, Tur I, 281) an Sabbaten übliche אתה הראת לדעת. Dt. 4$_{35}$, nur am Torafeste üblich. — Die Verse bei Amr. Fr. I, 396 f. haben noch viel Ähnlichkeit mit denen in Sof. Zur Entwicklung der hier im einzelnen sehr abweichenden Bräuche vgl. V. S. 71 f., Pard. 47b., O. Ch. I, 22b § 7, 65a § 6, Abudr. 35d, 46d, Tur u. Sch. Ar. I, 134, 281 Ende. — Umzug, die mittelalterlichen Quellen melden nur, daß die Gemeinde Verse leise spricht. — על הכל, im Text ein wenig erweitert (Baer 224), wird nur in W. Deutschland geprochen, an den Festen besonders feierlich, vgl. schon V. S. 157. — Beim Hinlegen der Tora vor dem „Aufrufen" in Germ. אב הרחמים, worüber Berliner I, 65, II, 32 vgl. Or Sar. I, § 106 (39a). — Hagbaha nach der Vorlesung nur in Germ. nach einer Äußerung von Mos. Isserles zu Tur I, 147. — בריך שמיה aus Sohar zu ויקהל, über seine Aufnahme vgl. Baer 122, Berliner I, 29. Über die folgenden Stücke Baer 223, Berliner 46 f., 60. — Die Umzüge am Torafest erwähnt keine mittelalterliche Quelle, vgl. dazu *JE* XI, 365.

2. Chill. Nr. 49 wird übereinstimmend von der Ehrung der Tora beim Einheben berichtet; wenn Sof. nichts davon erwähnt, ist das durch die schlechte Gestalt des Textes verschuldet. — Amr. 24a u. Fr. I, 398. — Über die Psalmen Baer 125, Berliner I, 25, Ps. 24$_{7}$ nach b. Schabb. 30a; der Brauch von Seph. bei Itt. 280, O. Ch. 65b, Abudr. 47c.

3. מי שברך zuerst Or. Sar. II, 21b, vgl. Ri 8 f. — מתנת יד schon Pard. 45b, 49d, O. Ch. I, 26b u. kennt das als Brauch des nördl. Frankr. und meint, daß es in Spanien nur am Torafeste üblich ist, während

Manh. חג § 56 letzteres gerade aus Frankr. berichtet. — Über השכבה *JE* VI, 238 f. Über die Ausschreitungen Lewysohn a. a. O. — Die רשיות bei Installationen Nathan ha Babli 84, für Brautigame Ri 15, am Torafeste Ri 87.

4. Die verschiedenartigsten Mitteilungen und Gebete gestattet an dieser Stelle Manh. שבת § 40.

a) יהי רצון Amr. 24a, Fr. I, 398; V. S. 179 hat sie für Sabbat Mincha. Amr. 33b, Fr. II, 130 hat dasselbe auch für Neumond. Abudr. 48d kennt den Brauch, am Sabbatnachmittag Ps. 92 vorzutragen.

b) Segen für die Anwesenden auch in Amr. a. a. O. für Neumond eingefügt. Andre derartige Formeln bei Fr. II, 76 f., Ri 9, Berliner I, 66. Jehuda Albarz. Ittr. 279. — יקום פרקן u. ähnl. Formeln Ri 82, Litg. 19, Berliner I, 65 f. *JE* V, 293b. — Gebete für den römischen Kaiser erwähnt bereits Philo, Flacc. § 7. Alle Handschriften und Drucke enthalten das Gebet für das Staatsoberhaupt, die Halachisten leiten es aus Jer. 29_7 ab. — Wie Märtyrerlisten entstanden u. vorgelesen wurden, s. bei Salfeld, das Martyrologium des Nürnberger Memorbuchs, S. IX ff., über die spätere Sitte der Spenden Tanja § 16, Sch. L. § 81 (30b) zu אב הרחמים vgl. MaHaRIL 21a. — Das Gebet מצלאין אנחנא O. Ch. I, 65b § 9. — Verkündigung der Fasttage Amr. bei Mx. 17, Fr. II, 175, V. S. 173.

c) Über das Seelengedächtnis Löw L. Ges. Schr. V, 29. *JE* VI, 283, Jüd. Literaturblatt XXVII, 1904, Nr. 21 f. Nur am Versöhnungstage V. § 312, S. 345 u. § 353, S. 392 unter Berufung auf eine angebliche Stelle im Midrasch.

d) Ri 86 ff. — אשר בגלל אביה schon Amr. 52a, Fr. II, 385, fehlt jedoch bei Mx. 37: Saads. Widerspruch das. — Die Hymnen usw. erwähnt ibn Gajj. I, 117. — פטירת משה G. V. 154, Ri 87 f.

Kap. IV.

§ 31. 1. Der Ausdruck Stammgebete zuerst bei Zunz, Ri 5. — מטבעה usw. vgl. Levy, Neuhebr. Wört. III, 85. — Zu רשיות vgl. was weiter § 43 S. 355 ff. u. Ri 3 ff. über den Minhag gesagt ist.

2. פיוט u. die Derivate G. V. 393, S. P. 60. Steinschneider, Jüd. Literatur in Ersch & Gruber II, 27, S. 421, § 18. — עיירדי das., Perles das. 63 ff. Zur Bedeutung beider S. Krauß, Lehnwörter II, 443, 262. — Akrost. Dichtung bedeutet עיירדי in Warnheims קביצת חכמי, S. 107. —

3. חזנות S. P. 60. Zu חזאנה vgl. zuletzt Eppenstein in *MS* LII, 1908, 467 ff.

4. פזמון Brody u. Albrecht, S. 17; die Ableitung S. P. 88, 367 f., Perles a. a. O. 67. — Augustin S. P. 88. — פזמון als Refrainpoesie bei Jos. ibn Migasch, Resp. Nr. 204, s. Dukes, Zur Kenntnis, S. 140. — Piut, Selicha S. P. Kap. III, S. 59.

§ 32. 2. a) Steinschneider das. S. 422.

b) S. P. 79. Steinschneider § 19 Anm. 19, Brody Albr. S. 19.

c) s. M. Hartmann, Die hebräische Verskunst usw. S. 84.

d) S. P. 80; Steinschneider das. 425 leitet es von *κίκλος*, J. Perles Byzant. Zeitschr. II, 573 von *κύκλιον* ab.

e) So Perles in *MS* 1886, 231 f.

3. S. P. 61, Brody Albr. S. 35 Nr. 30; מקדמת z. B. Amr. II, 23a; Brody, Dîwân des Abû-l-Hasân Jehuda ha-Levi III, S. 209 ff. — סליק u. כרוז Brody Albr. S. 114. — גמר Amr. II, 1a, 3b.

4. I. A. a)—c) S. P. 61 ff., Brody Albr. S. 23. — ccβ ד' מלכנו Studien 31. — יוצרות Steinschneider S. 426 1). — נשמת S. P. 64 f. S. D. Luzzatto, Divan des Jehuda ha-Lewi, 1864, S. 37a, Brody Albr. S. 9, Brody, Dîwân III, S. 5. Das Verhältnis der Poesien a—c zueinander ist noch nicht ganz klar, die Echtheit der Schlußstrophe des נשמת mit dem Ausgang ואלו פרנו vielfach angezweifelt; vgl. Luzzatto a. a. O., Brody Albr. S. 102, Nr. 92.

B. (S. **212**) S. P. 69 f. — Orient vgl. z. B. Neubauer u. Cowley, Catalogue of the Hebr. Manuscripts in the Bodleian Libr. II, 2631$_3$, 2712$_{18}$, 2714$_7$ u. v. a.

II. A. Keroba S. P. 65 ff. Berliner, Randb. II, 66, Stud. 47. Das Zitat aus dem Midrasch schließt die neuerdings von Ed. Birnbaum, Liturgische Übungen II gegebene Ableitung von Koriphaios aus. Das Wort kommt auch in der syrischen Liturgie vor, Sachs Rel. Poesie S. 178. — Kerobas für Wochentage S. P. 73. Studien a. a. O. — שבעתא S. P. 69. — Die einzelnen Teile der Keroba S. P. 65 ff., Brody-Albr. S. 113 f. — כבחוב, die Bibelverse sind in Handschr. und alten Ausgaben des מ' אשכנז sowie in It. u. Rom. noch immer zu lesen. — Zu e) macht Berliner a. a. O. darauf aufmerksam, daß der Anfang אל נא schon an den Schluß des vorhergehenden Stückes, Ps. 22$_4$, gesetzt wurde; auch zu f) vgl. Berliner das. — Über טל u. גשם vgl. S. P. 69, andere Kompositionen Neubauer u. Cowley Nr. 2710$_1$ נחמיה דר' גשם.

B. (S. **216**) a) Über die Einleitungen vgl. Sachs, S. 247, Anm., Berliner II, 62 ff. In Amr. und danach in Seph. bildet אדחילה einen Teil der Tefilla.

b) Jose b. Joses Poesien zu מז"ש, neben Kalirs die einzigen ihrer Art, halte ich jetzt nicht mehr für Einschaltungen; ihr Autor dachte sie sich wahrscheinlich als Ersatz für die üblichen Einleitungen (עלינו usw. ob. S. 143), daher werden auch gegen Ende Bibelverse eingeschaltet, die nur in neueren Ausgaben von Germ. weggeblieben sind. In Palästina waren derartige poetische Gebete außerordentlich beliebt.

c) Über Aboda s. Ri 101, Studien 49 ff., über die spanischen ס' עבודה s. S. P. 80.

d) vgl. *JE* II, 368 ff., Aufzählung von Dichtern bei Jellinek, קינערס תרי"ו, Neubauer in *JQR* VI, 698 ff. — אזהרות in übertragenem Sinne z. B. in Rom. — Über den Namen שבת הגדול vgl. Ri 10, *JQR*, V 434 f. Die Bezeichnung, die zuerst (nach christlichem Vorbild) nur für den Sabbat vor Pesach gebraucht wurde, hat man dann auf alle Sabbate vor den Festen übertragen; so schreibt Sal. b. ha Jatom im Kom-

ment. zu Moed K. שבת הגדול שלפני פסח יעצרת ראש השנה יסיכה (ed. Chajes, S. 15), vgl. R i v. I s r. VII, 153.

e) אני יהי als mystische Formel erklärt bei Klein, der älteste christl. Katechismus, S. 48. — יום הישענא Lev. r. 37₂. — Kalenderbestimmung b. Sukka 54b, j. das. IV, 1 (54b). *JE* III, 503b. — Umzüge mit Feststrauß oder Weide vgl. V. S. 443, Or Sar. II. § 315 (69a). Über die Umzüge und die poetischen Hoschanas vgl. S. P. 73 ff., אגרות שד"ל, S. 1019; die Quellen Amr. 51b, H. Ged. 173, ibn Gajj. I, 114 ff. In dem dortigen Zitat aus Saad. sind die Worte ומתפללין תפלת המוספין offenbar versetzt, vgl. Kohut in *MS*, XXXVII, 506 ff. wo Saadjas Hoschanot abgedruckt sind. — Umzüge ob. S. 139, vgl. auch *JE*, VI, 161 f., 476 ff. Sch. L. § 369 (166a) kennt die Umzüge n u r am siebenten Tage.

III. S. P. 70, dorther das Zitat am Ende: פטירת משה das. 73.

§ 33. 1. S. P. 76 ff., Berliner II, 21. — Die 13 Eigenschaften s. z. B. Num. 14₁₈, Joel 2₁₃, Nah. 1₃, Ps. 103₈, 145₈. — Die Einleitung אל הורתני stets bei Amr. — אל מלך יושב übersetzt S. P. 152, vgl. Litg. 17.

2. Die Fastenliturgie in Taan. II verwendet mehrere Psalmen. — Dan. 9, Esr. 9. — פסיקי רציי Amr. bei Mx. 28, S. P. 77, Anm. a, b. — Die Stichworte der Versgruppen Ri 120 f. — Die kurzen Introduktionen Amr. 35a verglichen mit V. S. 233.

3. 2 solche Litaneien S. P. 153, über den frühen Ursprung der meisten Litg. 18. Den Einfluß dieser Litaneien auf die christliche Liturgie hat Michel, Gebet u. Bild im frühchristl. Zeit, S. 44 ff. nachgewiesen. — Die Selichas für יוכ"ק sind denen in It. sehr ähnlich, daher ihr altertümlicher Charakter.

4. S. P. 82 ff., 152 ff.

5. Ri 120 ff. — Gabirols שיפט in Germ. für ער"ה u. שחרית יו"כ. — פסוקי רחמים S. P. 77, Anm. e. — ואומר סליחות usw. häufig in It. — Die verschiedene Gestalt der Selichas Ri 117 ff. — Hefte קונטריסים Ri 33, Anm. e.

6. Die alte Selichaordnung für Regenfasten wurde in Babylonien noch um das Jahr 1000 ausgeführt, vgl. Resp. Ch. Gen. Nr. 160, Perles, Beiträge 63 ff. — Für die histor. Fasttage hat It. noch heute Kalirs Kerobot, für den 9. Ab auch Germ. u. Rom. — Die Entwicklung zur Selicha Ri 125, dort auch ein Verzeichnis der in nachbiblischer Zeit entstandenen Fasttage; eine Ergänzung hierzu gab Simonsen in *MS* IIXL, 1894, 524 ff. vgl. *JE* V, 347 f. u. Ri 125 ff.

7. Amr. 47b; Manh. צום הכפ' § 59 zitiert מעמד שיש בו רציי וסליחה ושבה והודיה והזכרת זכות. — Span. Maamad bei Brody Albr. S. 116. — S. P. 80. — Charisi, Tachkemoni III, 145, bei Brody Albr. S. 175. — das. III, 135.

8. Entstehung u. Zahl der Selichatage Ri 122 f., Amr. 47b כדרך שבין ראש השנה ליום הכפורים לעמוד ולסדר סליחות ודברי תחנה ובקשה. Von מעמד statt מעמד in den Bußtagen sprechen die H. Ged. Vgl. Dukes, Zur Kenntnis 7, Ker. Chem. VII, 33, Sachs, Rel. Poesie 177. — Die Gebete

dieser Vigilien Ri 132 ff., Amr. bei Mx. 28 ff., Fr. II, 308 ff. — Tripolis vgl. Sachs a. a. O. 264 ff., Brody Albr. Nr. 13, S. 16. — Über die poetischen Selichas u. die Art ihrer Einschaltung vgl. auch Berliner II, 22 ff., 75 ff.

A. Die Namen sämtlich in Amr. II, vgl. Steinschneider, § 19 Anm. 12 גמר heißen bei den Bußtagen die ersten Selichas, die unmittelbar auf לך ה׳ הצדקה folgen, am יו״כ hingegen sind die letzten so genannt, die der Rezitation der Verse ד׳ הוא האלהים, בחוך שם כ״מ, שמע vorausgehen, vgl. Amr. II, 39 ff., 48, 52 f.

B. a) S. P. 88, 94, 134 f. — b) das. 98, Brody Albr. S. 51, Nr. 48. — c) d) S. P. 90 f. — e) das. 167, vgl. jedoch Hamagid IX, 136. — f) S. P. 95, die Elegien über die „10 Märtyrer" das. 139 ff. *JE* VIII, 355 ff.

C. a —e) S. P. 135, b) auch 89. f) Amr. II, 23a ff., 28a ff.

9. Die Namen Steinschneider S. 426, Brody Albr. S. 156. — Amr. ob. S. 129, vgl. Fr. II, 264. — Kalir S. P. 71 f., über Art u. Verteilung der Kinot Ri 88 ff. — Talmudverbrennung weiter S. 338. — Die Zionide weiter 350. — Beide Kinot oder wenigstens die letztere auch in den Reform-Gebetbüchern.

C. II. Abschnitt.

Kap. 1.

§ 34. 2. Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Gottesdienstes hebt W. Bousset, Religion des Judentums, II. Aufl. S. 202 hervor, vgl. auch 210, Ende. Über die Bedeutung der Synagoge vgl. auch Herford, Pharisaism 78 ff. (64 ff.). — Heiligtum im Kleinen Ez. 11_{16}. so wird b. Meg. 29a eine der ältesten Synagogen genannt, in der späteren jüdischen Literatur wird der Ausdruck häufig zur Bezeichnung der Synagogen verwendet. — Die allmähliche Verdrängung des Kultus bei Bousset das. 124 ff.

3. Über die Fasten vgl. die S. 532 zitierte Schrift Groenmans, *JE* V, 347, VIII, 133, Mischna Taan. II, die Stellen in den Apokryphen bei Bonsset 207.

4. Literatur bei Schürer II, 500; Bousset 197 f. vermißt klare Beweise für diese These, solche vermag er jedoch auch für die von ihm angenommene Meinung Friedländers (Synagoge u. Kirche, S. 53 ff.), daß die Synagoge ein Produkt der griechischen Diaspora sei, ebensowenig vorzubringen. Zu den Argumenten im Texte sind noch die von Bacher in Hastings Dict. of the Bible IV, 636 betonten Fasttage, die Sech. 7_5. Jes. 58_3 ff. erwähnt werden, hinzuzufügen. — Die Stellung des Bekenntnisses in den ältesten Gottesdiensten ist Studien 14 hervorgehoben. Nach Blau *JE* VIII, 133 wäre das Schma aus Opposition gegen den Dualismus eingeführt worden; sein Ursprung läge dann im Tempel zu Jerusalem, aber ausschlaggebend wäre ebenfalls sein Charakter als Bekenntnis.

5. Über Tam. V, 1 u. das Morgengebet der Priester vgl. Kohler-Festschrift 77 ff. Daß die Priester im Tempel aramaisch sprachen, hat Büchler, Priester u. Kultus, 60 ff. bewiesen.

6. Die Teilnahme der Laien am Opfer folgt aus Tam. VII, 3, Sir. 50, 11 ff. — Levitengesang in d. Chronik vgl. Büchler in Zeitschr. f. d. altest. Wissenschaft XIX, 1899, 123, 133, 333, Köberle, Die Tempelsänger im A. T. bes. S. 100, 199. — Zu den Refrains vgl. auch Jer. 33, 11, Köberle 110, Büchler 334, vgl. auch Schurer II, 350 f., 355; Bousset 127, 418. — Über Maamadot vgl. Herzfeld III, 188, 204, Muller, Sofrim 236, Anm. 14, Büchler, Priester u. Kultus, 92 ff. Schurer II, 338, Anm. 6. Der richtige Sachverhalt muß aus Taan. IV, 1 ff. durch Zuhilfenahme von Tos. das. IV, 3, 219$_{16}$ und j. IV, 2 (67d) ermittelt werden. Danach hieß jeder der 24 Bezirke משמר, die Abordnung der Laien, die in Jerusalem dem Opfer beiwohnte, מעמד, ihr Führer ראש המעמד Tam. V, 6; schon in der Mischna jedoch werden die Bezeichnungen auch irrtümlich verwendet, vgl. z. B. Bikk. III, 2. Die 24 משמרות verteilten ihren Dienst auf 48 Wochen im Jahre, in den beiden Festwochen konnten alle Priester ohne Unterschied fungieren, wie auch immer Laien als Wallfahrer anwesend waren, vgl. b. Sukk. 55b. Die Berichte der Quellen erwecken den Eindruck, daß die Einrichtung alt ist; wann sie „in der späteren Zeit des Judentums" (Bousset 127) geschaffen worden sein soll, ist nicht einzusehen. — Zu Hause gebliebene usw. Taan. IV statt II, wie im Text steht. — Ein Versuch, die Vierzahl der Gebete zu erklären, bei Herzfeld III, 188 ff. Nach Blau in *JE* VIII, 132 wäre das Mittagsgebet im Anschluß an die Privatopfer entstanden. Die Herleitung von den Opfern auch im Talmud, תפלית בנגד תמידים תקנים (b. Ber. 26b u. Tos. das. III, 1, 2) od. מתמידין גמרי (j. das. IV, 1, 7b); jedoch ist dort für das Musafgebet überhaupt keine und für das Abendgebet eine unzureichende Begründung gegeben. Daß das Musafgebet mittags stattfand, ergibt sich aus Tos. Meg. IV, 1, wo statt des Wortes במיסס in der Mischna בחצות steht. — Bekenntnisstücke in der Liturgie des Maamad folgt aus חקירא עם אנשי מעמד j. Ber. I, 8 (3c), b. Joma 20a. — Auf die Gleichartigkeit der Gebete in Esra u. Dan. hat Pool, Kaddish S. 2 f. hingewiesen.

7. Wie man sich die כנסת הגדולה vorstellt (vgl. die Literatur bei Schürer II, 418 f.), ist in unserem Zusammenhange gleichgültig; leitende religiöse Behörden muß es auch in den Jahrhunderten zwischen Esra und den Makkabäern gegeben haben und gerade in jene Zeit, über die keine Quelle ausführlich berichtet, fällt ein wichtiger Umschwung in den religiösen Anschauungen und Einrichtungen des jüdischen Volkes, vgl. auch Herford, Pharisaism, S. 20, Übers. S. 17 f. Der im Text mitgeteilte Satz geht auf R. Jochanan in der ersten Amoräergeneration zurück, macht aber doch den Eindruck einer alten Tradition; daß R. Jochanan solche häufig vorträgt, s. bei Bacher, Agada d. pal. Amor. I, 207.

8. Die Bedeutung privater Andacht für die Ausbildung des Gottesdienstes auch *JE* VIII, 134f. — Die Beschränkung des Musafgebets auf die Sabbate usw. hängt wahrscheinlich mit der Bezeichnung der Zusatzopfer als מוספים zusammen; wann diese erfolgte, ist unbekannt, in der Bibel findet sie sich noch nicht. — Die Vorlesungen während der Maamadwoche Tos. Taan. IV, 3, die Einrichtung der Vorlesung am Montag und Donnerstag wird auf Esra zurückgeführt, vgl. ob. S. 156. Vgl. Tos. Taan. II, 4 (217s), Gebetordnung vgl. Ewald, Geschichte, Altertümer[3], S. 19, Sachs, Rel. Poesie 164 ff.

9. An beiden Stellen, Ps. 119$_{12}$ u. I. Chron. 29$_{10}$ (nicht 12) fehlt noch die für die Beracha charakteristische Anrede אלהינו; diese Art der Anrede Gottes im Gebet fehlt bei Bousset 431 f., obwohl sie wichtiger ist als alles Material, das dort aus den Apokryphen und Pseudepigraphen zusammengetragen ist. — ברכה am Schluß der Bittgebete ob. S. 5. — Bekenntnis vgl. die zu S. 24 angeführte Literatur, ob. S. 51. — Tefilla jünger, vgl. Stud. 39 f., *JE* VIII, 133. — Stilles Gebet, ob. S. 25. — Tefilla S. 30 ff. Berufung auf die Väter Bousset 414 ff. — ברכות טופ' ob. S. 5. — Der religiöse Gehalt der Gebete bei Bousset 419 ff. — Bekenntnis ob. S. 109, 114, 136; Tefilla S. 31 f. — Die häuslichen Feiern ob. S. 107, 120 u. Elbogen, Eingang u. Ausgang des Sabbats, VII ff. — Versöhnungstag Studien 54.

10. Agatharchides bei Josephus, Ap. I, 22 (Niese V, 37, Th. Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains usw. 43).

11. גאולה ob. S. 22, die nationalen Bitten S. 32 ff. Vgl. auch „die messianische Idee in den alten jüd. Gebeten" in d. Cohen-Festschrift, Judaica, S. 669 ff.

§ 35. 1. Alte Elemente in der Mischna hat besonders S. Funk, die Entstehung des Talmuds, § 6 ff. nachzuweisen versucht. — Parallele Quellen das. § 36, S. 95 f., vielfach sind sie in den beiden Talmuden enthalten. — Beginn uns. Zeitrechnung, bezeichnet durch die Schulen Hillels und Schammais (Strack, Einleitung i. d. Talmud, S. 84) weiter S. 248. — Philo bei Eusebius, Präp. ev. VIII, 7. — Josephus, Ant. IV, 8$_{13}$. — Talmud z. B. b. Ber. 2a, j. I, 5 (3b). Tos. III, 1, Maim. תפלה I, 1; *JE* VIII, 134 ob., Stud. 39. — Alle Richtungen; unter den Kontroversen zwischen Pharisäern u. Sadduzäern od. Essäern findet sich keine über den Gottesdienst. Überall, wo Juden wohnen, s. weiter S. 250, 4.

2. Gebetzeiten vgl. עונת ק"ש j. Moed K. III, 5 (83a), כשם שנתנה קבע לקריאת שמע Tos. Ber. III, 1. Vgl. Luk. 1$_{10}$ *τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ ἦν προσευχόμενον τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος*, was sich auf die Beteiligung des Volkes beim Opferdienste bezieht (קטרת של בין העירבים Joma III, 5) und Akt. 3$_{1}$ *ἐπὶ τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς τὴν ἐννάτην*, was etwa dieselbe Zeit bedeuten wird, s. auch Akt. 10$_{30}$ u. Schürer II, 350, Anm. 40. — Beten auf der Straße Ber. II, 12, auf der Reise das. IV, 4 ff. — Bedeutung des regelmäßigen Gebets für d. rel. Leben Bousset 202, 206, Herford a. a. O. — Onias *JE* IX, 404 f. — Chanina das. VI, 205. — Die alten Frommen

weiter S. 379. — Essaer, vgl. die Liter. bei Schürer II 651 ff., über ihren Einfluß auf das Gebet bes. *JE* V, 225 ff.

3. Auslegung des Schma Sifre Dt. § 34 ff. (74b ff.), Num. § 115 (34a f.). Reiche Literatur dazu bei Schürer 566 ff. vgl. auch Stud. 16 f. Ber. I—V, R. ha Sch. IV, 5 ff., Taan. II, 15, IV, 1—3. Meg. II—IV. — Gottesdienst allgemein bekannt vgl. Maimuni zu Men. IV, 1 g. E. In der Mischna werden gottesdienstliche Einrichtungen und Gebete nur g e l e g e n t l i c h besprochen, in R. ha Sch. IV, 5 z. B. nur, weil es kontrovers war, an welchen Stellen Schofar geblasen werden sollte.

4. Hier sind nur solche Gebete angeführt, von denen bereits die Schulen Hillels u. Schammais sprechen. Schma Ber. I, 4, kein ויאמר II, 2 (vgl. I, 5); zu den Bened. b. Ber. 11b, j. 18 (3c, d), ob. S. 16 ff. 100. השכיבני ob. S. 101. — Wortlaut ob. S. 100. — תפלה Ber. IV, 1, 3. — Halbfeste Tos. Ber. III, 10 (74) u. Parall. — Fasttage Taan. II, 1 ff. — Sabbat u. Feste Tos. Ber. III, 12 f. — Musaf Ber. IV, 1 — חבר עיר, so noch Mar Samuel b. Ber. 30a f., j. IV, 6 (8c). — Tos. Sukka, der Text ist nach j. V, 2 (55b) richtig zu stellen. — Über den Umfang des Hallel in der ältesten Zeit vgl. Büchler in Ztschr. f. d. alttest. Wiss. XX, 123 ff. — פסוק ob. S. 5. — חותם das., vgl. Ber. I, 4. — Vorbeter, R. ha Sch. Ende. — Besonderer Vorb. das. IV, 7. — Richtung Ber. IV, 5, 6, weiter S. 454. — Abend ob. S. 100. — Versöhnungstag ob. S. 149, 157 f.

5. Meg. IV, 1—5 ob. S. 156 f. — Der Reihe nach S. 159. — Gemeindemitgl. S. 169, Diaspora 170. — Übertragung S. 186 ff., Auslegung 194 f. Gegenstand der Erörterung G. V. 364 ff., Sachs. Rel. Poesie 150 ff.

6. Philo zusammengestellt bei Schürer II, 528 Anm. 98. — Therapeuten *JE* XII, 138 f. — Griech. in Palastina j. Sota VII, 1 (21b). Vgl. auch die Erklärung von Vernaclesier bei Nic. Müller, Die jüd. Katakombe am Monteverde, S. 111 f.

§ 36. 1. Zurückführung der Gebete auf die Opfer b. Ber. 26b, j. IV, 1 (7b); die Entscheidung in b. lautet zuletzt תפלות אבות תקנים ואסמכוה רבנן אקרבנות. Jochanan b. S. AdRN IV, vgl. auch die Erörterung bei Schürer I, 652 ff. — Gebetzeiten den Opfern angepaßt Tos. Ber. III, 1, b. u. j. Ber. IV Anf. — Hoffnung auf Wiederherstellung b. R. ha Sch. 30a. Bitte um Annahme der Opfer Tef. Nr. XVII, ob. S. 55. — Jerusalem XIV, S. 53. — Messias S. 33 f. Psalmen S. 82. — Priestersegen S. 69 f. — Schofar R. ha Sch. IV, 1, Palme das. 2. Sukka III, 12 ff.

2. Meg. Ende. Schürer II, 339 Anm. 8 sieht darin priesterliche Kleidung, davon kann nach der Begründung im Talm. keine Rede sein; vielmehr handelt es sich um essenische Sitten, die im jungen Christentum vielfach fortdauerten, vgl. *JE* V, 231 f., VII, 68. — Zunehmende Vergötterung Jesu bei E. v. d. Goltz, Das Gebet in d. alt. Christenheit S. 72 f., 127. — Propaganda weiter S. 448. — In b. Ber. 28b bedeutet vielleicht תקן wirklich den Text festsetzen, was dann in diesem Ausnahmefalle geschehen wäre, im Gegensatz zu הסדיר, Reihenfolge festsetzen. Dem widerspricht jedoch תקני in dem Zitat ob. S. 240. — Sa-

maritaner vgl. Lewy Isr., Abba Saul S. 33. — Das II. griech. Zitat Ap. Const. VI, 11, andere christl. Gebete bei Goltz 332 ff. — Soweit bekannt, steht in keiner Handschrift מין, dennoch möchte ich obige Erklärung nicht aufgeben, da sie sachlich gut begründet ist. — Gnostiker *JE* V, 685 f. u. die zit. Liter. — Dualisten (שתי רשויות b. Ber. 33b) das. 684. — שמע שמע Ber. V 3, Meg. IV, 9 u. Talm. z. St. — למפרע Ber. II, 3, Meg. II, 1, Levy III, 202. — Eigenschaften Ber. V, 3, Meg. IV, 9. — Später b. Ber. 33b, j. Meg. IV, 9 (75c); zu יבירך טיבים vgl. auch Simonsen im Gedenkbuch für D. Kaufmann, S. 115 f.

3. Abendgebet Ber. I, 9 א"ר אלעזר בן עזריה. — Zum Namen שמעון הפקולי vgl. die Bezeichnung *λινοπώλος* auf einer in Jaffa gefundenen Grabschrift (Pal. Explor. Fund, Quat. Stat. 1900, 118) Schürer III, 23; zur Sache ob. S. 39, 41. — Babylonien S. 39. — הבינו S. 60. — Erörterung über die leise Tefilla R. ha Sch. Ende. Schon zwei Generationen später nannte man einen andren Grund; b. Sota 32b heißt es, daß diejenigen, welche ein Sündenbekenntnis einzuflechten wünschen, nicht beschämt werden sollen, vgl. Raschi z. St. — Abweichungen ob. zu S. 28, § 8$_2$, Neuzeit S. 401 ff. — Nicht zu ermitteln ist, wie weit damals die Keduscha ausgebildet war und wie sie im Gottesdienste verwendet wurde. Im I. Klemensbrief findet sie sich 34$_6$; es ist interessant, daß in diesem um 100 entstandenen Schreiben ebenfalls auf feste kirchliche Ordnung Nachdruck gelegt wird. — Abendgebet S. 102. — Diktion der Tef. § 9, S. 42 ff. — Geläufig Ber. IV, 3, V Ende. — Schlechter Synagogenbesuch ist in der amoräischen Zeit ausdrücklich bezeugt b. Gitt. 59b. — Kurze Gebete vgl. Mech. zu Ex. 15$_{25}$ (45b). — Bericht über R. Akibas Verhalten Tos. Ber. III, 5 (6$_5$). — תחנונים S. 242.

4. Differenzierung z. B. Ber. V, 2, Tos. Ber. III, 10 f. (7$_4$ ff.), Taan. I, 1, j. Ber. IV, 1 (7c), IV, 3 (8a), V, 2 (9a), b. 29a, Schabb. 24a u. Par.; an all diesen Diskussionen sind Tannaiten der in Frage stehenden Zeit beteiligt. — R. Akiba R. ha Sch. IV, 5, Tos. Jom ha Kipp. IV. 12 (189$_{19}$), s. Studien 55.

5. Zyklus vgl. ob. S. 160; danach war selbst zur Zeit R. Meirs der Zyklus noch nicht festgelegt. — Zahl der Personen b. Meg. 23a. — Schriftauslegung S. 195, Vorträge der Gelehrten G. V. 352.

6. Folgen des Bar Kochba Krieges Graetz, IV ^{4}, 152 ff.; *JE* II, 508 f. — Mischna u. Baraita enthalten zahlreiche Kontroversen der Zeitgenossen R. Meirs über die Gebete. — Lokale Bräuche z. B. j. R. ha Sch. IV, 6 (59c), ob. zu S. 141. — Neujahrsgebete ob. zu S. 142.

7. Alte Gebete erweitert z. B. אמת ויציב ob. S. 22, Psalm. S. 82. Vielleicht wurde damals auch das Kaddisch ausgebildet. — Kasuistik, fast das ganze Material bei Schürer II, 569 ff. gehört dieser Zeit an und darf für die von ihm behandelte Periode nicht verwertet werden. — Gebetzeiten Ber. I, 1, Tos. u. Talm. dazu. — Störungen Ber. II, 1, III, 5, Tos. Ber. II, 6 ff., III, 20. — כונה Ber. II, 1 u. Talm. z. St. — Hagada s. Bacher, Agada d. Tann. II, 22, 161, 199 u. ö. — Irrtümer Ber. V, 5,

Tos. II. 5 (3_{21}). b. 21a, 29a u. o. vgl. auch Stoßel in *MS* LVI. 1912, 581 ff.

§ 37. 2. Bacher in Hastings, Dictionary of the Bible IV, 642 führt die Mahnung, in der Synagoge zu beten, schon auf Eliezer b. Jakob zurück, allein die Lesart in Pes. d. R. K. 158a ist nicht ganz sicher. Wann Abba Benjamin (b. Ber. 6a) gelebt hat, läßt sich nicht feststellen, in jedem Falle muß die Dringlichkeit, mit der die Amoräer das Beten in der Synagoge empfehlen, auffallen. Die Stelle Sch. T. zu Ps. 56 (27a) ist wahrscheinlich junger als die erwähnten Talmudstellen. Über Synagogenbesuch in späterer Zeit s. weiter zu S. 493 f. — R. Jizchak s. Bacher, Ag. d. Pal. Amor. II, 205 ff. Zur Sache vgl. auch j. Ber. V, 1 (8d f.).

3. Über Rab u. Samuels Verdienste um den Gottesdienst vgl. G. V. 386 und die von F. Rosenthal zu Graetz, Geschichte IV[3] hinzugefügte Note 39. — אהבה רבה ob. S. 20. — אבות יאמיתה S. 101. — חבינני S. 60. — Messias S. 40. — Bibelverse b. Schabb. 119b (nicht 114, wie im Text steht). — Mar Samuel b. Ber. 30a. — Rab ob. S. 116; sein Zusatz war in Pal. die einzige Veränderung vgl. S. 134. — יתדיעני S. 136. — Sündenbekenntnis S. 150. — Neujahr S. 143. — R. Jochanan G. V. 386, 391; Bacher, Ag. d. Pal. Amor. I, 241 ff. — R. Papas Satz הלכך נטריניהו לכילהי (b. Sota 40a), הלכך נטריניהו לתריסיהו (b. Ber. 11b nach Ms. München, 59b, 60b, Meg. 21b).

4. Die gottesdienstliche Ordnung war durch die Mischna bestimmt und galt darum als unveränderlich. — Wortlaut noch im Flusse vgl. Luzzatto בבא 3 f. Gebete zum Schma ob. S. 17 ff., 100 f. — Tefilla vgl. z. B. b. Ber. 34a, j. IV, 3 (8a), V, 3 (9c), b. Pes. 117b. — Einschaltungen b. Ber. 33b, j. IV, 3 (8a), V, 2 (9b). — Festtage b. Pes. 117b, Neujahr b. R. ha Sch. 32a f., Versöhnungstag b. Joma 87b. — Schriftvorlesung z. B. b. Meg. 21b f., 29b ff., j. Meg. III, 6 (74b). — Vorbeter gelobt od. getadelt b. Ber. 33b, b. Pes. 117b, b. Joma 36b, 56b, 87b u. ö., j. Ber. I, 8 (3d), Schebu. I, 5 (33b).

5. חלום vgl. das Literaturverz. — גאולה Studien 31 f., ob. S. 23 f. — על הראשונים ob. 23, *JQR* X. 656. — פיוט ob. S. 105, 109. — Tefilla S. 40, 53. — קדוש אתה S. 45 f. — עבודה S. 55 f. — עשה חס' S. 59. — Keduscha S. 62. — Priestersegen S. 71. — מודים חצי S. 44. — Musaf S. 116. — Tef. für d. Feste 133 f. — Toravorlesung S. 160. — Festtage S. 165 f. — Maftirperik. S. 169. — Selbstlesen 170 f. — Benediktion 171 f. — Haftarabened. S. 180 ff. — Abweichungen in Babylonien selbst Nehardea b. Schabb. 116b, Pumbedita b. Pes. 117b; vgl. b. Meg. 22a. Aus späterer Zeit in Resp. Is. b. Scheschet § 412.

6. Privatgebete b. Ber. 16b f., j. IV, 2 (7d). — Der Satz חיידה הוא b. Ber. 62a.

7. Halach. Erörterungen z. B. über die Ersatzgebete vgl. jetzt *MS* LVI, 700 ff., 714. — Vorbeter b. Ber. 33b, Meg. 25a: Raba das. חבריתא בלפי שמיא מי אריבא. Vgl. dazu auch Bacher, Agada d. babyl. Amor. 128_{68}, 49.

8. Messiasbild, die Texte ob. S. 53, 55 f.; zur Sache vgl. Judaica S. 675. — Dämonen מזיקין z. B. b. Ber. 3a f., 60a f., Träume das. 55b, vgl. הרהורים 60 b, Zauberei כשפים, vgl. D. Joel, Der Aberglaube im Judentum I, 66—105; Blau, Das altjüd. Zauberwesen, Budapest 1898; *JE* VIII, 255 f., XI, 597 f.

§ 38. 1. Aufhören der Lehrhäuser in Pal. Graetz IV[4], 311 ff., Babylonien das. 370 ff. V[4], 2 ff. — Saboräer *JE* X, 610 ff.

2. Bibelstellen G. V. 388; dort werden diese Erweiterungen der gaonäischen Zeit zugewiesen, sie müssen jedoch schon früher vorhanden gewesen sein. — זמירות S. 81 ff. — Verse mit מלך, demnach kann die Hinzufügung von Ex 15[19], die viele Gebetbücher haben, nicht alt sein. — Techinna S. 76 ובא לציון S. 79. — ברוך ד' לעולם 102 ff. — יהי כבוד S. 85. — ושמרו S. 109, and. Verse 136, 147, 152. — Pal. S. 133 f.

3. Tef. der Sabbate S. 110, 115 f., 118, Feste 133 ff. — Jozer S. 114, Studien 24. — Eingang des Sabb. S. 109, Ausgang 121. — Keduscha 61 ff.

4. ברכות ה'ש S. 89 ff. — Benediktionen für Ps. S. 83, 86. — Kaddisch S. 97 f. — יתברך S. 17, על הכל S. 199. — Gebete nach d. Schriftvorlesung 203 ff.

5. Über Alphabete in d. bibl. Poesie s. E. König, Stilistik, Rhetorik usw. S. 357. — אשמנו usw. ob. S. 150. — אל ברוך S. 18 u. die Anm. — תקנת S. 116. — Morgengeb. d. Sabb. S. 114 u. *REJ* LIII, 241. Vgl. hierzu u. zu Nr. 6 auch Litg. 12.

6. אין כערכך das. — מניחת אהבה S. 118 f. — רחם S. 17 f. — הכל יודוך S. 114. — אל אדיר אפים S. 78.

7. Selicha S. 222 f. — Litaneien das., Litg. 17 f. Techinna ob. S. 78.

8. Luzzatto מבא 6, בתולת בת יהודה 11 ff. — אנשי אמונה in Seph. für Montag u. Donnerstag, in Germ. für Selichot, אל תעש עמנו in Germ. nach d. Aboda. — Syrische Kirche Sachs, Rel. Poesie 177 f.

9. Aboda Stud. 56 ff., die älteste mit dem Anfang שבעת ימים zuerst veröffentlicht das. 102 ff. — אחה כוננת das. 77, über die Einleitung 59 ff., d. Gebet d. Hoheprstrs. 66 ff.

10. Asharot ob. S. 217 f.

11. Hoschanot 219 f. — אוחילה usw. zu S. 216. — Sätze mit ובכן sehr zahlreich in allen Riten.

12. Litg. 23 f. — Überarbeitet z. B. אנשי אמונה Litg. 228, Sachs 176[1]. — Asharot heißen in Handschr. אזהרות דרבנן דמיתבתא Sachs 177[1].

Kap. II.

§ 39. 1. Über Gebetbücher weiter S. 353 ff.; die Mystik 377 ff.

2. Alphabet vgl. Kant. r. I, 7, Koh. v. I, 13 הדרן פיטנא כד עביד אלפאבירתא.

3. Itt. S. 252. — Deuterose Graetz V[4], 412, Schürer II, 385. — Die Hauptquelle für Itt. war Samuel ha Nagid (*JE* XI, 24 f.), der seinerseits Sam. b. Chofnis Schriften stark benutzte (Harkavy-Festschr. 168 f.). — Über Samuel b Jehuda s. Schreiner in *MS* XLII, 1898, 123 ff., der

zitierte Passus nach Schreiners Übersetzung das. S. 220. — 450—589 vgl. Brüll, Jahrbücher II, 15 ff. — Scherira bei Neubauer, Med. Jew. Chronicles I, 33 f. Über die gleichzeitigen Verfolgungen im byzantin. Reich vgl. ob. S. 63 f. — Über Kalkaschandi s. Gottheil in *JQR* XIX, 500, 527. — Anderes Dokument das. XVIII, S. 13. — Poesien Jannais vgl. Harkavys Mitteilungen aus Kirkissanis Sektengeschichte in der hebr. Übersetzung von Graetz III, 503 ff.; Harkavy, Saadja S. 107; Davidson in *JQR*. New. Ser., I, 107; Bücherlisten in *REJ* XXXIX, 199 ff., XL, 55, *JQR* XV, 77 f.

4. Das Zitat aus Sachs. Rel. Poesie, 180. — Reim usw. in der arab. Poesie vgl. Brockelmann, Gesch. d. arab. Literatur I, 137. Metrum s. Hartmann, Die hebräische Verskunst, S. 41. — Vor 750 d. i. die Lebenszeit Kalirs, weiter S. 316.

5. Vordringen des Piut Ri 6 f., S. P. 61. — Keroba usw. ob. S. 210 ff. — Mincha ist nur am Jom Kippur mit Piutim versehen. — Selicha S. 224. — Piutim zu den Perikopen s. Neubauer & Cowley Catalogue usw. II, 2706$_{16}$, 2710$_{6.\ 9}$, 2712$_4$ u. ö. Geschicke des einzelnen ob. S. 221. — Freiheit im Piut Sachs 179. — Zunz, Vorrede zur Litg., S V; im Text sind hinter 120 Reschut die Worte „120 Tochachas" versehentlich weggelassen. — Über die Piutim aus der Genisa s. Neubauer & Cowley a. a. O. im Index S. 469 ff.; die Zahl der Handschriften in Cambridge ist jedoch unvergleichlich größer. Außerdem sind in den letzten Jahrzehnten ganz junge Sammlungen aus Yemen u. Persien bekannt geworden, vgl. Bacher in *REJ* LVIII—LX, LXII, 74 ff., Die hebr. arab. Poesie d. Juden Yemens 1910 u. *JQR* N. S. II, 373 ff. Persisch in *JE* VII, 320, *ZfHB* XIV 16 ff. vgl. auch *REJ* XLIII, 101 ff. LXII, 85 ff.

7. Inhalt des Piut Sachs a. a. O., S. P. 126 ff. — Inhalt der Selicha S. P. 85 ff. — Stil das. 127. — Erweiterung des Weltbildes Sachs, 204 f. — 10 Märtyrer (S. **290**) S. P. 139 ff., Opferungs Isaaks das. 136 ff. — Keduscha Sachs, 253$_1$. — Blütezeit z. B. Mose ibn Esra in der Aboda, Stud. 59; das. auch über die Nachahmung bewunderter Vorbilder in der arab. Poesie. Vgl. auch Brockelmann a. a. O. I, 6.

9. Akrostichis S. P. 104 ff. — Alphab. Zeilen, wobei Partikeln u. ä. nicht beachtet werden; daher können sie mit בנרם, mit יד כא u.a. eingeleitet werden. — Talmud b. Schabb. 104a. — Bibelverse S. P. 95 ff., 110 f. — Kalirs Keroba זכרי אימה beschrieben Litg. 46 f. — Namensakrosticha S. P. 106 ff., Segensformeln das. 108 f. u. Beilage 4. S. 369 bis 372. — Jehuda ha Levi Amr. II, 44a, Brody, Diwân III, 286. — Fremde Namen S. P. 109 f. — Simon u. Salomo weiter 328, Jechiel S. P. 108.

10. Die Reime in der Bibel (G. V. 392b) sind unbeabsichtigt, vgl. König a. a. O. 356 f.; selbst bei den Versen im Talmud (Brody in den Anm. zu Frances מתק שפתים S. 33) ist es sehr zweifelhaft, wie weit Absicht vorliegt. Alle jüd. Autoren des Mittelalters stimmen darin überein, daß der Reim vor Kalir resp. Jannai in der hebr. Poesie nicht bekannt

war, vgl. Hartmann a. a. O. u. Brody, Studien zu den Dichtungen Jehuda ha Levis S. 10. — Art des Reims im Piut S. P. 86 ff. — Reimworte entsprechend dem Inhalt das. 96 f.— Bibelverse als Refrain das. 95. — Mostedschab ob. S. 228, ähnlich in den Rehitim S. P. 99. — Efodi in מעשה אפר Kap. VIII, S. 43. — Saadja weiter S. 325.

11. Über Metren in der Bibel vgl. die Literatur bei König 303 ff. u. Steuernagel, Lehrbuch d. Einleitung usw. § 30, 108 ff. — Dichter vgl. Hartmann a. a. O., das. 47 über quantitierenden Rhythmus. — Vorwurf gegen Dunasch in den תשובות תלמידי מנחם S. 7, 21 ff. — Jehuda ha Levi, Kusari II, 70, 78, 82. — Charisi Tachkemoni XVIII, vgl. auch Buch d. Frommen § 469 f. — Bewertung der Silbenquantitäten vgl. Brody, Studien S. 17 ff. — Aufzählung der Metren bei Rosin, Reime u. Gedichte Abraham ibn Esras S. 6 ff. u. bei Brody a. a. O. 26 ff. — Hartmann S. 83. — Gesang S. P. 114 ff.

12. Das Zitat S. P. 126. — Eigentümlichkeiten das. 117 f. — Aram. Wörter das. Beil. 5, S. 372—374; latein. u. griech. bei Krauß, Lehnwörter I, S. XXVI, ff. — Übermaß S. P. 118. — Ungewöhnliche Plurale das. Beil. 6 u. 7, S. 374—377. — Nomen S. P. 119. — Verbum 120 ff. Infinitive, Beil. 8, S. 377 f. Zweibuchstabige Formationen S. 378 bis 380. לב״כ vor dem Verbum finitum S. 380—382. Peitanische Wörter S. 382 f. Nominalformen S. 383—409. Neue Verbalformen S. 410—421. Partikeln als Verba S. 421—423. Dunkelheiten S. 123 ff., wozu die Beilagen 15—17 gehören: Nachweis über verschiedene, vorzugsweise von den älteren Synagogal-Dichtern gebrauchte, oder ihnen eigentümliche Ausdrücke S. 423—437. Die .. die Beziehungen zu den Israel beherrschenden Reichen und Kirchen betreffenden Ausdrücke S. 437—455. Der alte Bund und die alte Hülfe 455—458. Ergänzungen gibt Zunz Ri 234 ff., Litg. 627 ff. u. Nachtrag 66 ff. Zur Sprache der Piutim vgl. auch Luzzatto מבא 10 ff.

13. Abraham ibn Esra zu Koh. 5₁, S. P. 117. — Heidenheim im Kommentar zu אנסיכה מלכי im Musaf des I. Neujahrstages. — Das Zitat (S. 299) aus S. P. 117, das zweite das. 123. — Saadja weiter 322 ff. — Klassiker, aus neuester Zeit seien nur Victor Hugo u. Gabriele d'Annunzio genannt. — Zitat (S. **300**) aus Jud. 16₉. — Spanische Dichter G. V. 433 f.

14. Urteile über den Piut bei A. A. Wolff עטרת שלים ואמת, Stimmen d. ältesten, glaubwürdigsten Rabbiner über die Piutim, Leipzig 1857 u. Ri 163 ff., wo auch Verteidiger des Piut angeführt, die Widerstände allerdings unterschätzt sind. — Unterschied zwischen Babylonien u. Palästina Ker. Chem. VI, 247. — Allmähliche Zulassung des Piut vgl. Eppenstein a. a. O. S. 596. — Jehudai bei Ginzberg, Geonica II, 51. — Kohen Zedek s. Sch. L. § 28. — Natronai s. Resp. Ch. Gen. 50, Sch. L. § 28 (13a) vgl. dazu *MS.* LIV, 355. — Hai bei Itt. 252, vgl. auch Chananel in Sch. L. a. a. O. 12b. — Jehuda b. Barsilai Itt. 252. — Jüng. Zeitgenosse s. V. S. 370. — Gerschom Sch. L. a. a. O., V. S. 362 ff. — Tam das. — Abr. ibn Esra s. oben. — Maim. More I, 59 vgl. auch Resp.,

ed. Lichtenberg I, Nr. 127 u. Lewy-Festschr. hebr. S. 49. — Charisi Tachkemoni XXIV, bei Brody Albr. S. 187. — Ähnl. Vorwürfe Wolff S. 14 ff., Ri 166. — Jos. Karo zu Tur I, 68, 112. — Elia Wilna in מעשה רב § 127. — Kundige weiter S. 427.

§ 40. 1. Zu den spärlichen Quellen gehören die Liste alter Seliha-Dichter Litg., Beil. I, S. 625 f., die Aufzählung bei Harkavy u. Saadyana a. a. O., Charisi, Tachk. III (Brody Albr. 170 ff.).

3. Anonymer Piut Litg. 23 ff. — Jose das. 26 ff. Landshuth 85 ff., Harkavy 106 ff.; bei L. u. H. sind auch alle Irrtümer der Früheren verzeichnet. — Mittelalter Bacher in *JQR* XIV, 742. — Über die Kürzungen Germ. ob. zu S. 216. — Aboda s. Studien 78 ff. u. 118. — אתה בוחנת in Rosenberg קובץ II, 111 ff. — אתן תהלה Litg. 646 f., zu Petrus als Urheber Stud. 74[2]. — אזכיר in קובץ II, 1 ff., wo fälschlich נאדיר steht. — אספר Stud. 81 u. 118. — הזה Litg. 28. — אכונן Ri 142, Landshuth 87; Übertragung S. P. 163. — Übersetzungen von אהללה bei Sachs, Festgebete der Israeliten II.

4. Saadja bei Harkavy das., Eppenstein a. a. O. 595. — Pinchas als Dichter vgl. Neubauer u. Cowley, Catalogue II, 2731[3], 2847[21]; 2714[8] (פינחס הכהן ?).

5. Über Jannai vgl. Litg. 28 f., Landshut 102 ff., Luzzatto בבא 8. Ob אז ריב נפל ihm angehört, wird von Davidson *JQR*. N. S., I, 107 Anm. in Zweifel gezogen. — Poetik *JQR* XIV, 742. — Anan bei Harkavy, S. 107 f. vgl. *MS* 1902, 377. — Gerschom in Sch. L. § 28. — Bücherlisten oben zu § 39[3]. — איני in den alten Ausg. von Germ. Landshuth 103. — Aufzählung bei Davidson a. a. O. — Aus der Genisa sind 2 Poesien Jannais durch Wertheimer in seinen גנזי ירושלים 18 b f. gedruckt. — Sage bei Landshut 103. Ich erinnere mich, vor Jahren eine ähnliche Erzählung über einen italienischen Dichter gelesen zu haben, kann sie aber jetzt nicht wiederfinden. Wie Dr. Aldo Sorani in Florenz mir mitteilt, findet sich ein Analogon im Morgante Maggiore von Pulci (XV. Jahrh.).

6. Über Kalir vgl. Rapaports Biographie in Bikk. ha Itt. XI, 95 ff., Litg. 29 ff., Landshuth 27 ff., Luzzatto בבא 9 ff. — Das Zitat von Frankl in Zunz-Jubelschr. S. 160. — קלידא Aruch. s. v. קלר III. — Sitte, Zunz, Zur Geschichte 168 f. — Cagliari Rapaport, Note 17. — Jakob bei Schullam in Juchasin, ed. Krakau, 34 b, 48 b, dagegen Landshuth 29. — Metaphern u. Symbole nimmt Rapaport, Note 12, an; daß er darin sehr übertreibt, ist ihm oft entgegnet worden. — Keller in Mélanges Renier 433. Berliner, Gesch. d. Juden in Rom, IIa 15 f. — Cyrill J. Perles in Byzant. Zeitschr. II, 582. — Unteritalien s. ob. — Portus bei Berliner a. a. O. — Deutschland Ker. Chem. VI 7, and. Länder das. 8. — Babylonien Luzzatto בבא 9. — Palästina zuerst S. Cassel in Frankels Zeitschr. f. d. rel. Inter. 1846, 224 f. — Nur ein Feiertag Tos. Chag. 13a s. v. יוסי. Rapaports Einwendungen dagegen (Note 1) sind nicht stichhaltig, da die Verwendung der Piutim durch die Gemeinden für ihren

ursprünglichen Zweck gar nichts beweist. Doppelte Poesien besitzen wir von Kalir zum 9. Ab, eine in Germ., eine in It., für Purim vgl. Frankl a. a. O. 162. — Quellen Litg. 33. — Pal. Textgestalt schon Rapaport, Note 28, 33, vgl. Achtzehngebet S. 26. — Palästina, so zuletzt auch Zunz s. Litg. 33. — Kallirrhoë (S. **314**) schon Cassel u. F. Perles in *OLZ* X, 1907, 543. — Tiberias Eppenstein a. a. O. 594. — Kalir als Tannait s. Landshuth 27, als erster sprach sich Jos. Steinhardt in זכרון יוסף dagegen aus. — Poesien für 9 Ab אאבין חשע מאות ויהד und לך ה' הצדקה bei Rapaport, Note 3, die richtige Erklärung bei Luzzatto a. a. O. 10. — Die Poesien Kalirs verzeichnen Landshuth 31 ff., Litg. 43 ff. — Genisa z. B. bei Neubauer u. Cowley, Catalogue, Index S. 444; dort 27081 auch unbekannte Poesien zu Pesach. — Kerobot Litg. 32. — Willkür das 60. — 4 Sabbate 43 ff. — 9. Ab 46 ff. — Kalir als Muster Litg. 31. 34 Anm. — Hagada das. 29 f. — Messianische usw. Schriften das. 603 ff. — Sprache das. 35 ff. — Verbreitung der Poesien Kalirs Litg. 33. Übersetzungen zahlreich in Sachs, Festgebete d. Israeliten, vgl. auch S. P. 67, 75, 130. — Zitate Litg. 61 ff.

§ 41. 1. Vgl. Litg. 64. — Über die Zeit nach 1050 das. 126, dorther das Zitat.

2. Anonyme Dichtungen das. 64—93, 219—232. — Über Saadja s. Litg. 93 ff., Landshuth 286 ff., Steinschneider C. B. p. 2203 ff. — את ד' אלהיך in Rosenberg קיבץ II, 30 ff., wo es fälschlich mitten unter die Asharot אלהים אצל (26 ff.) gestellt ist, und Oeuvres IX, 58 ff. — Aboda Studien 82 f., gedruckt in קיבץ II. 10 ff.; die zweite אלהים יהי מקדם Studien 83 f. u. 122 ff. — Hoschana-Zyklus s. *MS* XXXVII, 1893, 506 ff. Selichot Litg. 97; vgl. Schechter, Saadyana, Nr. XVIII, wo XVII—XXIV auch andre unbekannte Piutim Saadjas abgedruckt sind. Eine Tochecha veröffentl. Brody in JQR, N. S., III, 83 ff. Vgl. Neubauer u. Cowley, Catal. II, S. 494 f. — Über Agron s. Harkavy a. a. O. S. 28, Eppenstein in *MS* LIV, 193.

3. Salomo ha Babli Litg. 100 ff., Vogelstein u. Rieger, Gesch. d. Juden in Rom I, 181 ff. — Selichas das. Litg. 232 ff., Übersetzungen S. P. 167 ff., Vogelstein u. Rieger 183. — שלמנית Litg. 233, s. jedoch oben 228 B.e). — Aboda Studien 87 f.

4. Über die Kalonymiden vgl. die Literatur bei Aronius, Regesten Nr. 136, S. 58, *JE* VII, 424 f. Stammbäume Litg. 107 u. *JE* das. — Mose b. Kal. Litg. 104 ff., Landshut 257 f. — Kalonymus aus Lukka Litg. 108. — Meschullam b. Kal. Litg. 108 ff., Landshuth 265 ff. — Mainz *REJ* XXIV, 149 ff., Salfeld, Martyrologium 434. — Aboda Stud. 85 ff., 126 ff. Übersetzungen S. P. 130 f. u. Sachs, Festgebete der Israeliten, Bd. IV.

5. Simon b. Isaak Litg. 111 ff. — Verfolgung 1012 s. Aronius, Regesten, Nr. 145, S. 62, Salfeld a. a. O. 288. — Kürzungen Ri 140. — Selicha Litg. 235 ff., Übersetzungen S. P. 174 ff. u. Sachs, Festgebete der Israeliten in fast allen Bänden.

6. Gerschom Litg. 238 f., Übersetzungen S. P. 171 ff. — Verfolgungen s. oben, über die Zwangstaufe seines Sohnes s. Graetz V[4], 387, Gallia 303, *JE* V, 639. — Benjamin Litg. 120 ff., 239 ff. Zunz nennt ihn S. P. 176 den fruchtbarsten Selichadichter seines Jahrh. u. „vielleicht aller romanisch-germanischer Dichter überhaupt"; dort auch einige Übersetzungen seiner Selichas. — Joseph b. Salomo Litg. 123. — Zahlal das. ff., S. P. 132.

7. Vgl. ob. zu 1. Elia b. Menachem Litg. 126 ff., Landshuth 13 ff. — אבית in Rosenberg קיבוץ II, 55 ff. — Selichas Litg. 243. — Josef Bonfils Luzzatto in בית האוצר I, 48 ff., Landshuth 96 ff., Litg. 129 ff., Groß, Gallia Judaica S. 308. Die angeführten Stücke alle in Germ., Kommentare zu אלהי תרוממות in Or Sar. II, 57c ff. Selichas Litg. 243, S. P. 180.

8. Litg. 139, 244 ff., Landshuth 17 f.; Übersetzungen S. P. 206 ff.; Parallelen in den Selichas Litg. 616.

9. Meir s. Litg. 145 ff., 248 ff.; über den Namen das. 610, Landshuth 162. Übersetzungen S. P. 188 ff. — Raschi (vgl. die Literatur *JE* X, 328) Litg. 252 ff., S. P. 181. Zum Siddur usw. vgl. die Einleitung von Buber u. Freimann zu ihrer Ausgabe des Siddur Raschis, 1911. — Jakob Tam Litg. 265 ff., Landshuth 106 ff.

10. Elegien über die Verfolgungen gelegentlich des ersten Kreuzzugs verzeichnen Graetz, Gesch. VI[3], 357 (sehr ungenau), Salfeld, Martyrologium 101 ff.; einige deutsche Auszüge S. P. 95 ff. — Menachem Litg. 158, 250, Landshuth 189 ff. Salfeld 103, vgl. Epstein *MS* XLI, 300 ff. — David Litg. 254, Landshuth 59. Gesandtschaft beim Kaiser s. Aronius, Regesten Nr. 170, S. 71 ff. — Kalonymus Litg. 164 ff., 255. — Elieser Litg. 259 ff., Landshuth 20 ff., *JE* V, 118 f., vgl. S. P. 246.

11. Joel s. Litg. 269, Landshuth 81 f., Salfeld 113, vgl. S. P. 252. — Ephraim b. Jakob Litg. 288 ff., 619, Landshuth 47, *JE* V, 190 f., vgl. S. P. 262. — Ephraim b. Isaak Litg. 274 ff., Landshuth 48, vgl. S. P. 254 ff. — Menachem Litg. 294 ff., S. P. 263. — Meir b. Baruch Litg. 357 ff., 623, Landshuth 160 f., vgl. S. P. 312 f., *JE* VIII, 437 ff.

12. Über jüngere Dichtungen s. oben zu § 39[5].

§ 42. 1. Allgemeine Charakteristik bei Sachs, Karpeles a. a. O. D. Kaufmann in der Vorrede zu S. Heller, Die echten hebr. Melodien, II. Aufl., 1893. — Das Zitat aus Charisi III. — Um die Wiederentdeckung der Poesie der span. Juden haben sich besonders Dukes, Kampf, Letteris Edelmann und vor allem S. D. Luzzatto, um die Erläuterung der Gedichte neben ihnen M. u. S. Sachs, A. Geiger u. neuerdings H. Brody verdient gemacht. Von den zahlreichen Werken, welche Übersetzungen der Dichtungen enthalten, seien hier genannt: Karpeles, Zionsharfe, 1889, A. Sulzbach, Die religiöse u. weltl. Poesie der Juden, (auch Winter u. Wünsche, Die jüd. Literatur, III) u. Heller (s. ob.).

2. Ibn Abitur s. Sachs, Rel. Poesie 248—255, Litg. 178—186, Landshuth 92—94. — Maamad Charisi III, 140 (Brody Albr. S. 175). —

Aboda: Studien 88 f. — Keduscha bei Sachs 253. — Hoschanas vgl. Litg. 179 ff. — Proben: Sachs 40 ff., S. P. 220 f., Brody Albr. 9 ff.

3. Über Ibn Gajjat s. Sachs 255—269, Litg. 194—200, Landshuth 111—116, Luzzatto לוח הפיוטנים 38 ff., Steinschneider C. B. 1110 ff. — Seine Halachot weiter 362. — Aboda: Studien 90 f. — Einteilung der Poesien: Litg. 195, Zitat das. — Tripolis im Gebetbuch שפתי רננות Venedig 1648 u. 1711. — Proben bei Sachs 46—62, S. P. 225, Brody Albr. 16 ff.

4. Über Bachja vgl. Sachs 273 ff., Litg. 201, Landshuth 49—51; die תוכחה übersetzt bei Sachs 63 ff., beide Poesien hebräisch zuletzt gedruckt in A. S. E. Yahudas Ausgabe des Al-hi daja ilā farā 'id al-qulūb, Ende; vgl. auch Brody Albr. 61 f. — Isaak: Litg. 201, Landshuth 126 f., Geiger, Jüd. Dichter S. 9—12.

5. Gabirol s. Sachs 217—248, Litg. 187—194, Luzzatto a. a. O. 69 ff., Steinschneider C. B. 2313 ff., Geiger Salomo Gabirol 1867, S. Sachs התחיה; Proben bei M. Sachs 1—40, S. P. 222 ff., Brody Albr. 39 ff. — Zitat S. 344 aus Sachs 223, die Königskrone das. 1 ff. u. 223 ff. — Verse (S. **346**) in Heines Jehuda ben Halevy. Mose ibn Esra bei Steinschneider a. a. O., Charisi III, beide nach Übersetzung von Geiger a. a. O. S. 109 f. — Unbekannte Abodas Stud. 89 f., 136 ff.

6. Höhepunkt der Poesie s. Sachs 272, Litg. 202. — Mose ibn Esras Lebenszeit bei Luzzatto בחינה 24, das Zitat aus Sachs 282 f.; vgl. sonst Steinschneider C. B. 1801 ff. — Selichadichter = הסלח od. סלחן S. P. 228. — Aufzählung der Dichtungen bei Landshuth 243—255, berichtigt Litg. 202 f., 614, Luzzatto ליח 54 ff. — Proben: Sachs 69—83, S. P. 228 ff., Brody Albr. 76 ff., Studien 92 f. — Über seine Poetik s. Steinschneider, Arabische Literatur § 101. Schreiner in *REJ* XXI. 98 ff., XXII, 68 ff.

7. Die sehr reiche Literatur über Jehuda ha Levi s. bei Brody, Studien, S. 5 Anm., *JE* VII, 351. Viel neues Material für eine Biographie des Dichters ist im Dîwân u. in Brodys Erläuterungen zu den Poesien enthalten. — Die Verse aus Heines Jeh. ben Halevy. — Zu S. 349 vgl. Sachs 303 ff., Karpeles 420 ff., 426. — Die Zionide Karpeles 426. Deutsche Übersetzungen des Liedes haben bereits Mos. Mendelssohn und Herder angefertigt, s. Karpeles, Diwan d. Jeh. Halevi II. Aufl., S. 172 ff. — Aufzählung der religiösen Poesien Litg. 203—207, Landshut 69—77, am reichhaltigsten, allerdings ungeordnet, in Luzzattos Vorrede zu seinem Diwan. — Proben bei Sachs 83—106; S. P. 231 ff.; A. Geiger, Divan des Castiliers Abu'l Hasan usw., S. 56 ff. (= N. S. III 138 ff.); Karpeles, Diwan (s. ob.); Brody Albr. 100 ff.

8. Über Abraham ibn Esras Leben s. zuletzt Rosin in *MS* XLII, 18 ff.; über seine rel. Poesien Sachs 310—320, Litg. 207—14, Landshuth 5—9. Eine Sammlung der Dichtungen bei Egers, Diwân des Abr. ibn Esra; dort 186 f. ein Verzeichnis der im Diwân nicht enthaltenen religiösen Lieder. — Proben S. P. 238 ff.; Sachs 109—118; Rosin, Reime

u. Gedichte des Abr. ibn Esra, Bd. II, Gottesd. Poesie. Brody Albr. 145 ff.

§ 43. 1. Unterricht s. Gudemanns Artikel Education in *JE* V, 43 ff. — Apostolat vgl. Vogelstein in *MS* II, 427 ff. — Brieflicher Verkehr s. J. Müller, Briefe u. Responsen in der vorgeonaischen jud. Literatur 1886. — Hagadabücher G. V. 182d. — Gebete in der talmud. Zeit ob. 256 ff.

2. Sofrim ist sehr eingehend bearbeitet von J. Müller, Leipzig 1878; in der Einl. ist über Ursprung u. Charakter der Schrift das Erforderlichen nachzulesen. — Über Toravorlesung u. Gebete spricht Sof. von X (resp. IX 9) ab, jedoch wird XII, 8b—XIII, 8 wieder auf das Thema des Tora-Schreibens zurückgekommen; hagadische Abschweifungen auch sonst. — Wochentagsgebete in X, 7; daß XVII, 11 sich auf festliche Tage bezieht, wurde ob. S. 85 u. 113 nachgewiesen. — Jehudai ob. S. 163.

3. Minhag Ri 2 ff., ob. S. 206. — מיקום שנהגו z. B. Pes. IV, Meg. II u. ö. — מנהג מבטל הלכה Sof. XIV, 18. — Wie der Minhag sich bildete und beeinflußt wurde Ri 3 f., Zitat aus Ri 4. — Anfragen bei Geonim Ri 5, 16, 184 ff. Das Material ist seit Zunz bedeutend größer geworden, vieles ist aus den nach Materien geordneten Zusammenstellungen in J. Müllers, Einleitung in d. Responsen d. Geonim zu entnehmen, aber auch dazu lassen sich aus den Veröffentlichungen der letzten 20 Jahre zahlreiche Ergänzungen beibringen.

4. Zur Entwicklung der Gebetbuchliteratur s. Ginzberg, Geonica I, 119 ff. — Natronais Gebetordnung das. II, 119 ff.; seine Responsen bei Müller, Einleitung S. 104 ff. — Daß damals Gebetbücher schon verbreitet waren, hebt Ginzberg mit Recht hervor, wenn auch der von ihm erbrachte indirekte Beweis nicht stichhaltig ist, da die Anfrage, ob ein Blinder als Vorbeter fungieren darf, an Meg. IV, 6 anknüpft. Vergleicht man jedoch Natr. Bescheid mit dem Satze Jehudais bei Müller, Handschriftl. Jehudai Gaon zugewiesene Lehrsätze, S. 10, Nr. IX, so sieht man, daß Jehudais Gegnerschaft gegen Gebetbücher bereits völlig überwunden ist. — Daß auch Kohen Zedek einen Siddur verfaßt hat, wie Ri 18c angenommen ist, hat sich nicht als haltbar erwiesen, vgl. Müller, Handschriftliche usw. S. 17, X; Geonica I, 123. — Zu Amram s. ob. S. 7 u. d. Anmerk. — Die vorliegende Form dieses Siddur ist durch Ginzberg I, 126—154, einer sehr eingehenden Untersuchung unterzogen worden. Daß der Text der Gebete vielfachen Änderungen unterworfen wurde, ist dort S. 124 ebenfalls anerkannt, aber im Gegensatz zu G. bezweifele ich, ob von Anfang an der Wortlaut der Gebete vollständig angegeben war; denn סדר תפלות וברכ׳ muß durchaus nicht Wortlaut der Gebete heißen, der Ausdruck kann sich ebensogut auf die Anordnung, die Reihenfolge der Gebete u. auf die Eulogien beziehen wie bei Natronai. — Unter den Quellen Amr.s steht der Brauch der beiden Hochschulen und des Exilarchenhauses (בית רבינו שבבבל, das ich gegen Ginzberg I, 42 f. so auffasse) in erster Reihe; von literarischen Quellen benutzt er

besonders die Responsen Natronais. — Neben den verbreiteten Titeln im Text kommt auch מחזורים דר' עמרם Or. Sar. I, 26b vor. — Die Benutzung Amr. wird bei einer Vergleichung mit Itt. u. V. besonders klar. — Daß die Piutim im II. T. der Ed. Warschau nicht zu Amr. gehören, bedarf keines weiteren Wortes. Die Selichas für die 10 Bußtage sind jetzt durch Mx. 28, Fr. II, 308 ff. bekannt. — Über Saadjas Siddur s. Steinschneider C. B. 2203 ff.; Neubauer in Ben Chananja 1863, S. 552. 1864, S. 199, 234; Bondi, D. Siddur des R. Saadja Gaon, 1904 u. *ZFHB*, IX, 104. — Abfassung in Babylonien u. Beeinflussung von Ägypten Geonica I, 166 f. u. Mose b. Maimon I, 327. — Gelehrte z. B. Hai Geonica I, 175. — Andre Ri 19. Man darf jedoch nicht überall, wo in Quellen aus dem Mittelalter ein סדר zitiert ist, ein Gebetbuch vermuten. So z. B. bedeutet סדר ר' שלמה in der Bücherliste bei E. N. Adler in *JQR* XIV, 57 nicht den Siddur Raschis od. ähnl., sondern die A b o d a G a b i r o l s; der dort mitgeteilte erste Vers bildet den Anfang der von mir Studien S. 143 ff. veröffentlichten langen Aboda. Ebenso nannte man Jos. Tob Elems halach. Gedicht (ob. S. 333) häufig סדר, vgl. z. B. Tos. Pes. 115a s. v. ודרר. — Ibn Gajjats Halachot, zuerst in Geigers Wiss. Zeitschr. V, 396 ff. durch Dernburg besprochen, sind durch S. Bamberger 1861 u. d. T. שערי שמחה veröffentlicht; s. auch ob. 342. — Jeh. al Barzeloni vgl. *JE* VII, 340 f. u. Albeck מחקרי יהודה in Lewy-Festschr. hebr. 104 ff. — Eschkol in Gallia 414, *JE* I, 110 f. — Mischne Tora in Mose b. Maimon I, 319—331. — Raschi vgl. ob. 335, zu V. auch Ri 20. Das קונט' הפיוטים ed. von Brody 1894.

5. Minhag im neuen Sinn von Ritus Ri 38. — Verschiedenheiten das. 7 f. — Balkan das. 79 f., Italien 76 f., Deutschland 59 ff. — Spanien 39 ff. — Dichtungen zersplittert (S. **365**) das. 106 ff., 131, 139 ff. — Kinot 89 f. — Hoschanot 91. — Versöhnungstag 95, 97 ff. — ונתנה תקף Litg. 107. 110, Berliner II, 13 ff., 63. Die Amnonsage bei Landshuth 45 f. u. in älteren Ausg. des deutsch-poln. Machsor zu ר"ח. Seiner Verbreitung und seiner Sprache nach muß das Stück in die ersten Anfänge des Piut hinaufreichen. Vgl. *JE*, I, 525 f. — Spanien Ri 88 f., 92 ff., 104 ff. — Provence das. 45. — Selichas 131 ff. — Spanien das. 732. — Die Unterabteilungen der Riten Ri 39 ff. — Daß viele Riten nebeneinander bestehen dürfen, hebt z. B. Hai Gaon in תניים רעים § 119 Ende hervor (כמה מנהגי תפלות שכלם נכוחות). — Literatur der Minhagim Ri 21 ff. — Dazu ist ferner zu vergleichen das sehr interessante Werk מגן אבות von Menachem Meiri (1249—1306), das zwar nicht ausschließlich gottesdienstliche Bräuche behandelt, aber viele wichtige allgemeine Bemerkungen über Minhagim bietet. Meiris Standpunkt ist der, daß jeder sich bestreben soll, die Überlieferung seiner Heimat treu zu bewahren, daß aber niemand seine Bräuche andern aufdrängen soll (S. 6), insbesondere in Fragen des Gottesdienstes und der Gebettexte (S. 101). — Über die Wormser Minhagbücher vgl. Epstein im Kaufmann Gedenkbuch S. 288 ff. — Meir v. Worms ob. 334. — Abr. b. Nathan vgl. D.

Cassel in Zunz Jubelschr. 122 ff., Gallia 283, *JE* I, 116 f. — Meir ob. 338. — Zidkia Vogelstein u. Rieger I, 382 ff. — Ahron ha Cohen u. Kolbo Ri 31, Gallia 290, 420, *JE* I, 12. Kolbo das. VII, 538 f. — Abudraham Ri 30, *JE* I, 139. — סדר טרייש Gallia 240. Text in Jubelschr. für M. Bloch, 1905. Berichtig. in ZfHB IX, 143 ff. — Krankheit der Minh. Güdemann, Erziehungswesen d. Juden in Frankr. u. Deutschl. II, 13 ff. — Jakob. Mölln *JE* VIII, 652, das Zitat aus d. Einleitung zu מהרי"ל. — Die Überschätzung der Minhagim tritt besonders kraß im Streit um den Hamburger Tempel (weiter S. 402 ff.) zutage, die Gutachten in אלה דברי הברית berufen sich fortwährend auf die Unveränderlichkeit der Minhagim, vgl. 1a, 3, 23. Eine große Rolle spielt dabei der von Abr. Gumbinner in מגן אברהם zu Sch. Ar. I, 68, angeführte Satz aus j. Er. III, E. אמפ"י ששלחתי לכם סדר התפלה אל תשני מנוסחו אבותיכם. Bekanntlich ist das Zitat falsch, es muß lauten, אמ"פ ששלחתי לכם סדרי מיעדיה, es bezieht sich auf die Einführung des festen Kalenders und hat mit den Gebeten nichts zu tun. Abr. Gumbinner beruft sich seinerseits auf Is. Lurja.

7. Viele Beispiele für Zerstörungen von Poesien Ri 139 ff. — Worms s. Berliner, Über den Einfluß d. ersten hebr. Buchdrucks, S. 22. אביתי מלכני Ri 119 f. — Selichas das. 142. — Zusätze 144.

8. Synagogen in Konstant. u. Saloniki Ri 146, noch größere Zahlen bei Graetz IX[4], 27 f., 32. — Einfluß des Buchdrucks Ri 145 f. u. Berliner a. a. O., vgl. auch Randb. I, 8 ff. — Anklagen gegen Gebetbücher Ri 147, die Zitate aus 148 f. Zensurproben 222 ff. vgl. auch Berliner, Zensur u. Konfiskation hebr. Schriften. — Mängel der Drucke Ri 174 f.: Berliner, Abhandlung über den Siddur des Schabtai ha-Sofer. 1909.

§ 44. 1. Andacht s. *JE* IV, 549 f., dort auch die Definition nach Maimonides; vgl. auch F. Perles Schrift über Boussets Religion des Judentums, S. 101 ff.

3. Essäer u. Therapeuten ob. 246, 250. — חסידים הר' Ber. V, 1, b. 32b, ותיקין das. 26a.

4. Vgl. Bloch *MS* XXXVII, 18 ff. Zitat das. S. 22. — Keduschahymnen das. 73. — האדרת יהאב' das. 258. — Gebete der ייחדי מרכבה 262 ff.

5. Ahron b. Sam., Litg. 105 als Erdichtung usw. bezeichnet, ist jetzt durch die Chronik d. Achimaaz von Oria (bei Neubauer, Med. Jew. Chron. II, 112) näher bekannt; vgl. Kaufmann in *MS* XL, 1896, 465 ff. — Stammbaum der Mystiker s. *REJ* XXIII, 230 ff. *MS* IL, 1905, 692 ff., wo auch die ganze zugehörige Literatur verzeichnet ist. — Über Samuel d. Frommen Epstein in הגיון IV, 81 ff., über Jehuda Litg. 218 ff., Landshuth 77 f., Güdemann, Erziehungswesen usw. I, 153 ff. — Eine zusammenhängende Gruppe von Sätzen über Andacht u. Gebete in ס' חסידים §§ 393—588. — Über den Einheitsgesang s. Berliners gleichnamige Schrift. — Zählen der Buchstaben Tur I, 116g. E., vgl. dazu Perles in Graetz-Jubelschr. S. 17 f. — Über Eleasar b. Jehuda s. Litg. 317 ff., Landshuth 24 ff., Güdemann das. 173. *JE* V, 100 ff.

6. Kabbala s. *JE* III, 456 ff. Sohar das. 699 ff. Aus dem Sohar stammt das Gebet ברוך שמה beim Ausheben der Tora ob. S. 200.

7. Zum Ganzen s. Schechter, Studies II, 202 ff., Bloch *MS* IL, 129 ff. Die Kabbala auf ihrem Höhepunkt usw. (auch separat). — Safed bei Schechter 209 ff. — Lurja das. 254 ff. — Orden in Safed das. 242. — Lurja über das Gebet S. 271. — Neue Gottesdienste 242 ff., Mahlzeiten 249; Isr. Nagara als Hymnensänger 251, vgl. auch Bacher *REJ* LVIII—LX, LXII, 74 ff. u. Davidson das. 85 ff. — Vital s. Schechter 266 ff., Landshuth 64; das. 122 über Lurjas Piutim. — Lurjanisches im Gebetbuch Ri 149 ff., die Zitate das. 150. In Germ. ist die Beeinflussung durch die Kabbala seit Ed. Thiengen 1560 nachzuweisen, vgl. dazu Berliner Randb. I, 30 ff. — Men. As. da Fano *JE* V, 341 f. — Die große Zahl der תקונים ist aus den Anführungen bei Steinschneider C. B. 455—477, Zedner, 447 ff. u. van Straalen, Index 519 f. ersichtlich, obwohl diese Aufzählungen nicht lückenlos sind. — Nathan Spira *JE* XI, 523, Nr. 24. — Jes. Horwitz das. VI, 465 f., Landshuth 133 f. — Nathan Hannover *JE* VI, 220. — Zusätze Ri 152 f., Berliner a. a. O.

8. Schechter, Studies I, 1 ff., *JE* VI, 152 ff., Horodezky S. A. לקורות החסידות, Warschau 1912. Über Isr. Baal Schem Schechter S. 7 ff., Horodezky, das. 17 f. — Seine Theorie des Gebets Schechter 29 ff. — Eigenes Gebetbuch das. 46. — Zitat aus Sal. Maimons Lebensgeschichte, 1792, I, 222.

9. In den genannten Gutachten אלה דברי הברית ist überall der Einfluß der lurjanischen Mystik wahrzunehmen. Änderungen oder Verdeutschungen der Gebete werden für unstatthaft erklärt, weil dadurch die ursprüngliche Absicht u. die Einwirkung auf die höhere Welt vereitelt wird.

Kap. III.

§ 45. 1. Als Beispiel für die Beurteilung des Gottesdienstes durch die Gebildeten (S. 395) kann die Auffassung Bendavids und Dav. Friedländers gelten, vgl. auch Bernfeld 13.

2. Über Isaak Satanows Gebetbuch s. Ri 169 f., 175, 231 ff. — Über Heidenheim Ri 175, Berliner Randb. I, 9, 38 ff.; über sein Leben *MS* XLIV, 127 ff., XLV, 422 ff., *JE* VI, 319. — Über Sachs s. Eschelbacher in *MS* LII, 385 ff., *JE* X, 613. — Baer *JE* II, 433 f. — Übersetzungen aus älterer Zeit Ri 154 f., die Liste kann leicht vermehrt werden. — Pinto in London u. die and. ersten Übersetzungen G. V. 467, Ri 170; Philipson, Reform Mov. 14 f., *JE* X, 172.

3. Amsterdam Graetz, XI², 211 f., Philippson I, 65, *JE* I, 542. Die Streitschriften verzeichnet de Silva Rosa in *ZfHB* XV, 1911, 107 ff. — Franz. Konsistorialordnung s. Lemoine, Napoléon I et les Juifs, S. 281. — Über Jacobsohn s. Jost, Kulturgesch. 14 ff., Philippson I, 29 ff., Graetz XI², 278 ff., 373 ff. (bekanntlich sehr ungerecht), Bernfeld 59 ff. — Über die Reformen im Kgr. Westphalen und ihre Aufnahme s. Auer-

bach, Gesch. d. Juden in Halberstadt, 216 ff. s. auch G. V. 475. — Philanthropin s. Baerwald u. Adler, Gesch. des Philanthropin, S. 50 ff. — Konfirmation G. V. 472. *JE* IV, 219 f. Als eine fremdartige Einrichtung wird sie u. a. von L. Low, Lebensalter 218 ff. 412 bezeichnet. — Dänemark *JE* IV, 524.

4. Über David Friedlander s. J. H. Ritters gleichnam. Schrift, *JE* V, 514 f. — Die Streitschriften bei L. Geiger, Gesch. d. Juden in Berlin, II, 210 ff., Friedl. Anschauungen bei Jost a. a. O. 12 ff., Philippson I, 52. — Über den Jacobsohnschen Gottesdienst s. Jost (a. a. O.) u. Zunz (G. V. 475 f.), die beide an ihm teilgenommen haben. Zunz eine Zeitlang als Prediger. — Über die Gebetbücher u. die Einzelheiten des Streites s. Geiger a. a. O. II, 219 ff. u. die Berichtigungen bei Bernfeld 63 ff., 241 ff. — Preußen, G. V. 476.

5. Über den Hamburger Tempel s. Jost 20 ff., Theologische Gutachten über das Gebetbuch nach d. Gebrauch d. Neuen Isr. Tempelvereins in H., S. 4 ff., Graetz XI², 76 ff., Philippson I, 162; über das Gebetbuch Bernfeld 247 ff. — Kritik durch Geiger in seinem Der Hamburger Tempelstreit 1842, S. 37 ff.; andre, z. B. Mannheimer in den Theol. Gutachten, S. 96, Stein das. 113 f., Frankel im Orient 1842, Nr. 7—9. — Macaulay, On the disabilities of the Jews, ed. Abrahams u. Levy, S. 31 ff. — Gegner (S. **406**) z. B. Graetz XI, 378 f. — Anhänger des Alten wie J. L. Riesser, Sendschreiben an meine Glaubensgenossen. — Die Stellung der Rabbiner in אלה דברי הברית, Altona 1819, u. Löwenstamm צרור החיים, Amsterdam 1823, vgl. dazu Jost 22 ff., Graetz 379 ff., ob. zu § 43₆ u. 44₉. — Über die Orgelfrage vgl. אלה דברי הב׳, S. 4 f., 15, 19 ff., 30 ff.; Löwenstamm S. 17 f. — Die Gutachten im ניצה צדק waren, wie Jost 24 f. u. Bernfeld 76 ff. richtig bemerken, v o r dem Hamburger Streit zur Verteidigung des B e r l i n e r Gottesdienstes gesammelt. Über Liebermanns Charakter s. Graetz XI, 381 u. Berliner in J ü d. P r e s s e, 1891, S. 547.

Die Satire von M. J. Bresselau u. d. T. חרב נקמת נקם ברית ist wieder abgedruckt bei Bernfeld 254 ff. Sonstige Streitschriften bei Jost a. a. O., G. V. 493 ff. in den Anmerkungen. — Mißbräuche im Gottesd. rügt Eleasar Schemen Rokeach aus Triesch in אלה דברי הב׳ S. 95. — Stillstand im Tempel A. Geiger a. a. O., S. 63 ff. — Zunz u. Moser bei Strodtmann, Heinr. Heines Leben I, 283. Bekannt sind Heines wiederholte spöttelnde Bemerkungen über den Tempel und seine Prediger. — Die Äußerung S. **410** stammt von Bresselau, s. Theol. Gutachten, S. 25. — Leipzig u. and. Gemeinden G. V. 477 f., Jost 27, 66 ff. — Sachsen-Weimar bei Philipson 52, 105; nach Jost 226 protestierte Heß gegen die Anwendung jedes Zwangs.

§ 45. 1. Über die Zeit von 1820 bis 1830 s. Philippson I 83 ff. — Der innere Verfall bei Geiger, Zeitschr. f. wiss. Theol. I, 1 ff. u. in Hirschs Neunzehn Briefen, Nr. 1. — Über Hirsch s. Jubilaums-Nummer des I s r a e l i t, 1908, *JE* VI, 417, über Geiger vgl. Abraham Geiger, Leben

u. Lebenswerk, herausg. von Ludw. Geiger, Berlin 1910. — Rießer s. Philippson I, 240 ff., S. Stern, Gesch. des Judentums von Mendelssohn bis auf die Gegenwart, S. 198 ff.

2. Über den II. Hamb. Tempel-Streit vgl. Theologische Gutachten usw., Jost 193 ff., Philipson 109 ff. — Über Bernays s. Graetz XI, 387, *JE* III, 90; daß er von Gemeindemitgliedern in den Kampf gedrängt wurde, bei Bernfeld 137, Anm.

3. Zitat aus Geiger, Wiss. Zeitschr. I, 11; die folg. Zitate aus G. V. 492 f. — Die Presse wurde besonders durch Ludw. Philippson zu Bedeutung gebracht, der seit 1837 die Allgemeine Zeitung des Judentums herausgab. Außerdem kommen in Deutschland damals der Orient und der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts, auf orthodoxer Seite der treue Zionswächter in Betracht. — Von Rabbinern mit akad. Bildung nennt G. V. 475, 482 eine Anzahl Namen.

4. Rabbinerversammlungen s. Jost 48, 86 f., 143, Geiger Leben u. Lebenswerk S. 45 ff.; die Versammlung in Braunschweig verdankt ihre Einberufung der Initiative Ludwig Philippsons, s. Allg. Zeitg. d. Jud. 1843 u. 44. — Gegnerschaft der konservat. Rabbiner in Allg. Zeit. d. Jud. das. u. Rapaport, Sendschreiben eines Rabbinen 1845. — Über Braunschweig s. Protokolle der ersten Rabbiner-Versammlung, deren Richtigkeit stark angegriffen wurde, s. Jost 237 ff., Philipson 220 ff. — Kol Nidre in Protokolle S. 41. — Kommission für Liturgie das. 99 ff., 45 ff.

5. Frankfurt s. Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbinerversammlung, Jost 249 ff., Philipson 233—259. — Kommissionsbericht, Protokolle, S. 285 ff., Debatte über das Formale das. 14 f. Der Bericht gab wesentlich das Programm des Kirchenrats Maier aus Stuttgart (*JE* VIII, 264) wieder s. Protok. 289 ff. — Prinzip, besonders von Frankel gefordert, Protok. 19 f., vgl. Jost 251 f. — Abstimmung über hebr. Sprache Protok. 30, 54, 59 f.; über Frankels Austritt s. *MS* XLV, 234, Philipson 268 ff. — Entwurf eines Gebetbuchs Protok. 314 ff., Abstimmung darüber 72. — Messiasfrage 106. — Wiederholung d. Tef. 107. — Musaf 123 f. — Toravorlesung 319 ff., Beschlüsse 127, 133. — Propheten u. Hagiogr. 135 ff. — Aufrufen 145. — Orgel 151. — Breslau s. Protokolle der dritt. Versammlung deutsch. Rabbiner; Sonntagsgottesdienst das. 249 ff.; zweite Feiertage 208 ff.; Schofar usw. am Sabbat 245 ff. — Kritik der Rabbinervers. durch die Teilnehmer s. z. B. Holdheim, Gesch. d. Entsteh. u. Entwick. d. jüd. Reformgem. in Berlin, S. 139 f. u. Jost 250; Geiger, Die dritte Versammlung deutscher Rabbiner. Über Kritik von orthodoxer Seite s. Philipson 225 ff., 271[5].

6. Über die Reformgemeinde s. Holdheim u. Stern a. a. O., M. Levin, Die Reform d. Judentums, 1895, Philipson 317 ff. Gemeinde Berlin s. Honigmanns Aufzeichnungen im Jahrb. f. j. Gesch. u. Lit. VII, 177 und A. H. Heymann (Konservativ), Lebenserinnerungen, S. 242 ff. — Zitat (S. **422**) aus dem Aufruf „An unsere deutschen Glaubensbrüder",

bei Holdheim 49 ff. — Gottesdienst das. 123 ff., Stern 296 ff. — Regelmäßiger Gottesdienst Holdheim 146 ff. — Charakter desselben 153. — Nur Sonntags 181. — Gebetbuch 193 ff., Holdheims Anträge 195 ff., die Grundsätze seines Gebetbuchs 204 ff. — Kritik der Zyklen bei Levin, S. 96; dort auch die Grundsätze, nach denen die Umarbeitung erfolgte. Auch gegenwärtig ist eine neue Bearbeitung des Gebetbuchs in Vorbereitung.

7. Streitigkeiten in den Gemeinden s. Heymann a. a. O. 278. Polen s. H. Chajes דרכי התוראה 9c. — Unterstützung der Regierung z. B. Stuttgart; Maiers Gebetbuch für d. „häusl. u. öffentl. Gottesverehrung" erschien 1848. In den meisten Gemeinden entstanden um die Mitte des Jahrhunderts Synagogen-Ordnungen; es wäre sehr wichtig, sie zu sammeln und zu vergleichen, einige nennt Löw V, 24.

8. Orgel G. V. 491; viel Literatur bei Philipson 258. *JE* IX, 433. — Geigers סדר תפלת דברי ימים בייבי (Leben usw. S. 146 ff.) erschien erst 1854, weil die Gemeindeverhältnisse in Breslau erst Ende 1853 eine gesetzliche Regelung erfuhren, s. Brann, D. schles. Judenheit vor u. n. d. Edik von 1912, S. 31. Andre Gebetbücher, wie das Philippsons, sind für die p r i v a t e Andacht bestimmt. — Geigers zweites Gebetbuch s. Jüd. Zeitschr. VII, 241 ff. — Joel 1872, vgl. dazu die Polemik in Jud. Zeitschr. VII, 1 ff. u. 240 sowie Joels, Zum Schutz gegen „Trutz".

9. Vgl. Verhandlungen der I. israel. Synode zu Leipzig, S. 185 Anm. — H Vogelstein, סדר תפלה Israel. Gebetbuch. 2 Bde., 1895 f., s. dazu die dagegen u dafür veröffentlichten Gutachtensammlungen. — Über das badische Gebetbuch s. die Denkschrift des Oberrats der Israeliten, D. Hoffmanns Sendschreiben u. M. Steckelmachers Widerlegung des Sendschreibens. In allen Gebetbuch-Kämpfen, bis in die neueste Zeit, spielt der Satz כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות eine große Rolle; der Satz bezieht sich jedoch n i c h t auf die G e b e t e, sondern auf die Benediktionen vor Genüssen (ברכות הנהנין), wie schon S. Serillio im Komment. zu j. Ber. VI 2, Mainz 1878, S. 72a, richtig bemerkt.

§ 47. 1. Über Ungarn s. Jost 70—77, Löw, Ges. Schr. IV, 331 ff., *JE* VI, 501. Neuerdings ist man vielfach über die im Text genannten Reformen hinausgegangen.

2. Vgl. G. V. 486., Philipson 122 ff., 537 ff., *JE* VIII, 163, 333, Gaster The ancient synagogue of the spanish and portug. Jews. S. 176 f.

3. Leeser s. *JE* VII, 663. — Charleston G. V. 486, Philipson 461 ff.

4. Philipson 468 ff. — Über Wise s. *JE* XII, 541 f., Sam. Hirsch das. VI, 417, über Einhorn s. Kohler, in Year Book of the Central Conference of Amer. Rabbis, XIX, 215 ff. — Wises Reformideen Philipson 477 ff. — Über Einh. Gebetbuch Kohler das. 252 ff., das Zitat aus S. 254. — Über das Union Prayer-Book Philipson 493 ff. — Über die Jewish Religious Union (S. **439**) vgl. C. G. Montefiores Predigtsammlung „Truth in religion", 1906. Das Gebetbuch, 1903, hat den Titel „A Selection of prayers, psalms and other passages and hymns for use at the services of

the Jew. Rel. Un.", die Stücke werden an den am Sabbatnachmittag und den Feiertagen stattfindenden Gottesdiensten frei gewählt, außerdem findet Schriftvorlesung und Predigt statt. — Seligmann, Israel. Gebetbuch, 2 Teile, 1910 und Denkschrift dazu 1912.

D. III. Abschnitt.

Kap. I.

§ 48. 1. בית הטעם bei Löw, Ges. Schr., IV, 8 f. Zum Text von Schab. 32 a s. Rabbinovitz VII, 64. — *συναγωγή* vgl. LXX-Concordance 1309 f. Über כנס u. die Derivate s. Levy, Neuhebr. Wörterb. s. v. und Bacher in Dict. of the Bible a. a. O. — Esnoga erklärten die Kabbalisten als hebr. אש נוגה vgl. Luzzatto, רכוזי, S. 115. — *προσευχή* s. die Stellen bei Schürer II, 517. Juvenal, Sat. III, 296. — *σαββατεῖον* Jos. Ant. XVI, 62, das Syrische bei Payne-Smith, Thesaurus, col. 497. Die arab. Namen Löw V, 22. Zu בית השחחווח s. Schechter, Documents of jew. Sectaries, I S. 11 u. die sehr seltsame Erklärung bei Leszynsky, die Sadduzäer S. 154, gegen die sich Ginzberg in *MS* LVI, 447 mit Recht wendet. — Havras *REJ* XXXI, 53. Schola s. Berliner, Juden in Rom, IIa S. 8 gegen Güdemann, Erziehungswesen III, 94.

2. Tradition, Midrasch in Dav. Kimchis Komm. z. Ez. — שפיחיב b. Meg. 29a, Scherira, ed. Neub., 26; die Schreibung in einem Worte bei Benjamin v. Tudela, S. 69. — Schedia *REJ* XLV, 161 ff., Schürer III, 41—43. — Hellenist. Länder s. ob. zu S. 235. — Strabo bei Jos. Ant. XIV, 72. — Verbreitung der Synagogen s. Bacher a. a. O. 637, Schürer III, 1 ff. — Targum bei Bacher a. a. O., Hoffmann S. 5 f. — Harnack, Mission u. Ausbreitung d. Christentums, S. 1.

3. Über Synagogen am Wasser s. Löw IV, 24 ff. u. die Liter. bei Schürer II, 519[63]. Halikarnaß s. auch Schürer III, 110, Tebtynis das. 45. — Rabb. Quellen bei Bacher 638. — In Alexandr. wurde nach Philo, Flacc. § 14 „in Zeiten der Not" am Wasser gebetet; so wie in Palästina die Fastengottesd. auf dem Marktplatz (רחוב) stattfanden. — Jak. b. Ascher u. Palaggi bei Löw IV, 26. Im Aristeasbriefe § 305, auf den vielfach verwiesen wird, steht nur, daß die Übersetzer morgens erst baden u. dann beten, nichts darüber, ob sie gemeinsam beten und an welcher Stelle. — Rom s. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III, 35. Babylonien s. Epsteins Ausführungen in Markons מספרותני העתיקה 48, denen gegenüber auf die Bestimmtheit hingewiesen werden muß, mit der die Tradition auftritt. Die von Löw IV, 15, Hoffmann 23 als Beleg angeführte Stelle Gen. r. 70s, wo באר בשדה auf die Synagoge bezogen wird, ist nicht beweiskräftig, da der Nachdruck auf באר, nicht auf בשדה liegt. Ausnahmen kamen jedoch vor, z. B. Mechusa b. Meg. 26b, wo die Synagoge innerhalb der Stadt liegt.

4. Ägypten s. ob. — Nehardea b. Ab. Sar. 43b; da dort רב ושמואל ולוי genannt sind, muß es sich um die Zeit v o r den Verfolgungen durch die

Magier handeln (gegen Hoffmann 23). — Kasrun s. Renan, Mission de Phénicie, 774. — Kai-Fung-Fu s. *JE* IV, 36 f. — Schutz des Gesetzes s. Cod. Theod. XVI 8, 9. 12. 20. 21. 25—27. Schürer III, 119. — Patristisches Zeitalter s. Bacher in *JE* XI, 623. Graetz, Gesch. IV⁴, 354 ff. — Justinian Schürer III, 53, *REJ* XLIV 27. — Toledo s. *JE* XII, 180. — Wien bei D. Kaufmann, die letzte Vertreibung d. Juden aus Wien, 155 ff.

5. Jerusalem hatte 394 Syn. nach b. Ket. 105a, 480 nach j. Meg. III, 1 (73d), wofür j. Ket. XIII, 1 (35c) 460 steht. — Tiberias b. Ber. 8a. — Philo Leg. ad. Cai. 29. Rom s. Muller, die jüd. Katakombe usw. S. 107. — Theodosius am 20. X. 415. Cod. Theod. XVI. 8₂₂. — Kirche s. Scherer, Rechtsverhältnisse der Juden S. 45. Omar *JE* IX, 396 f.

6. Heiliger Charakter der Syn. Meg. III, 1—3 u. Talm. z. St. — Leichenfeiern b. Meg. 28b. — Cäsarea j. Nas. VII, 2 (56a). — Pantikapäum Lit. bei Schürer III, 23, Deißmann, Licht vom Osten, 233. — Zu den nichtgottesd. Verrichtungen in den Syn. vgl. auch Bacher 642 f. — Gegen Störung des Gottesd. ist eine der Verordnungen R. Gerschoms gerichtet vgl. Rosenthal in Hildesheimer Jubelschr., S. 49 ff. Über die Syn. im Mittelalter s. Abrahams, Jewish Life in the Middle Ages, S. 7 ff.

§ 49. 1. Zur Orientierung vgl. Löw IV, 37; L. vergleicht die Richtung der Synag. mit der des Wüstenzelts Num. 3₃₈. — Zum Text von b. Ber. 30a vgl. Sifre Dt. § 29, Midr. Tann. S. 19.

2. Über die Synagogenruinen in Galiläa vgl. die Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, bes. Nr. 29, Krauß a. a. O., Masterman, Studies in Galilee I S. 109 ff. Das Zitat über Tell-Hum aus Mitteilungen Nr. 29, S. 14 ff. — Hammam-Lif: das Verdienst, die Ruinen als jüdisch erkannt zu haben, gebührt D. Kaufmann, vgl. *REJ* XIII, 46 ff., wo auch eine Abbildung des Mosaiks gegeben ist. Die Beschreibung nach Monceaux in *REJ* XLIV, 11 ff.

3. Zum Text von Tos. Sukk. vgl. j. das. V, 1 (55a), b. 51b. — Philo Flacc. § 7. — Phokäa *REJ* XII, 236 ff., Schürer III, 14. — פיורה j. Meg. III, 4 (74a). — Mantinea *REJ* XXXIV, 148, Schürer II, 521.

4. Midr. Tanch. בחקותי 4 (III, 55b), ich halte die Stelle für eine Glosse. — Kirche z. B. in Sens, Abrahams S. 27. — Mittelalter Löw IV, 27 ff.

5. Irbid Mitteilungen Nr. 29, S. 13. — Empfohlene Richtung n bei Löw 39 ff. — Christentum s. Rietschel, Liturgik I, 88, 124. — Heil. Land, nach Bacher a. a. O. 639 gilt die Vorschrift, die Türen im Osten anzulegen nur für Babyl., weil Pal. westlich davon lag, was kaum richtig ist. — Galiläa, Baumotiv s. Krauß, S. 5. — Aussicht auf den See, von Masterman S. 111, 119 betont. — Nebratein s. Mitteilungen, S. 25. — Meiron das. 23. — Maim. תפלה ה׳ XI, 2; für Frankreich u. Deutschland vgl. Tos. Ber. 6a s. v. אחוריו, Hag. Maim. a. a. O., Tur I, 150. — Sch. Ar. I, 50, 5. Mord. Jaffe לבושׁ 942 vgl. dazu Mos. Sofer Resp. I, § 27; Löw IV, 50 ff.

6. Drei Türen findet man in ed-Dikki (Mitteilungen, S. 6), in Tell-Hum (das. 14), in Meiron (das. 23), in Kefr birim (das. 27), vgl. auch Krauß, S. 20. — Midrasch Lev. r. XXII, 4 תרעי מצריא. Seitentüren sind in Umm el-Kanâtir, Tell Hum, Nebratein vorhanden, Mitteil. S. 7, 14, 26. — Fußboden in Irbid das. 13. Zur Sache vgl. Löw IV, 33, Studien 34. — Synagogen, zu denen eine oder mehrere Stufen hinunterführen, gibt es noch in großer Zahl, so z. B. die „Alte Synagoge" in Berlin; besonders auffällig ist es bei der Altneuschul in Prag.

7. Schlechter Plattenfußboden in ed-Dikki u. Kanâtir (Mitteil. S. 6 f.), Kalksteinplatten in Tell Hum (das. 15), Mosaik aus Kalkstein in Umm el-Amed (das. 11). — Hammam-Lif ob. S. 457. — Pontus bei Levy, Jahrb. II, 298. — Nicht vorschriftsmäßig s. Tos. Meg. 22b s. v. ואי בעית. — Matten Sch. Ar. I, 131s, vgl. Lewysohn מקורי מנהגים § 56, S. 84. Zur Sache vgl. auch Krauß S. 16, dessen Bemerkung über Tell Hum jedoch nicht haltbar ist, da sie vom heutigen Zustand der Ruine ausgeht. Der Fußboden der Synagoge in Cochin ist mit Porzellanplatten belegt, vgl. Kohut, Semitic Studies 416.

8. בסרלקי ob. S. 458. — Hammam-Lif 457. — Galiläa 454. — Kai-Fung-Fu *JE* IV, 36. Doppelte Säulenstellung in ed-Dikki, Kanâtir (Mitteilungen S. 6 f.), Meiron u. Nebratein (S. 23, 26), dreischiffig Kefr birim u. El Djisch (S. 30 f.), mit Umgang Umm el-Amed (das. 11), Irbid u. Tell Hum (13 ff.). — Röm. Einfluß s. Mitteilungen Nr. 29, S. 33. — Jon. Kapitel das. S. 11, Masterman S. 116. — Über den Baustil der Synagogen im Mittelalter s. *JE* XI, 626, in der Neuzeit das. 631 ff., beides ausführlich besprochen und durch zahlreiche Abbildungen erläutert von Frauberger in den Mitteilungen d. Gesellsch. z. Erforsch. jüd. Kunstdenkmäler I u. II. — Worms s. Epstein in *MS* XL, 556 f. — Speyer das. XLI, 29 ff. — Spanien bei Frauberger a. a. O. II, 42. — Kubbah *JE* XI, 625 f. — Holzsynagogen in Polen vgl. die Literatur in *JE* XI, 262, Kaufmann, Zur Geschichte der Kunst in der Synagoge in Ges. Schr. I, 97 ff., Frauberger a. a. O. II, 15 ff.

9. Über Fenster vgl. Löw 34 ff., 84, Krauß, S. 20. — Sohar ויקהל Sch. Ar. I, 90₄. — Epiphanius, Haer. 80₁. — Maim. Resp. I, 139. — Pietro della Valle bei Löw 34, über die Synagogen in Aleppo E. N. Adler im Kaufmann-Gedenkbuch 129 f. — Asulai bei Löw IV, 35.

10. Ornamente ob. 455, vgl. ferner Mitteilungen S. 6 ff., 11, 26, Masterman 121. — Zum folgenden vgl. D. Kaufmann, Zur Gesch. d. Kunst in d. Synagoge in Ges. Schr. I, 87 ff. — Szegedin vgl. A Szegedi Uj Zsinagóga, 1903, mit vielen Abbildungen.

11. Frauenabteilung s. Löw, IV, 55 ff., Hoffmann 31, Krauß, 15. — Zum Feste des Wasserschöpfens vgl. Büchler in *JQR* X, 678. — Toravorlesung ob. 170. — Frauen beim Gottesdienst z. B. b. Ber. 17a, Sota 22b, Ab. Sar. 38b. — Therapeuten s. Schürer III, 688 *JE* XII, 138 f. — b. Kidd. 81a sieht diese Maßregeln für die Feiertage vor, wo der Andrang groß war. — Kirche bei Achelis, Prakt. Theologie I, 198. — In Galiläa sind zwei-

geschossig die Ruinen in Umm el-Amed u. Irbid (Mitteil., S. 11), Tell Hum (das. 15) Meiron u. Nebratein (25 f.). — Raschi bei Isserlein פסק § 132. — El. b. Joel ha Levi bei Mord. Schabb. § 311. — Worms s. ob. zu Nr. 8. — Prag *JE* X, 158. — Brustwehr s. Low IV, 72 ff. — Venedig im Bau von Longhena bei Frauberger II, 37. — Kämpfe in der Neuzeit bei Low a. a. O. — Reformgemeinde ob. S. 423. — Amerika Philipson 468 ff.

12. Hammam-Lif S. 457. — Galilaa Masterman 112. 120 f. Wandelgänge usw. s. das. Material bei Schürer II, 521, Anm. 67. Krauß 12. אכסדרא = ἐξέδρα ist die Übersetzung des hebr. לשכה. — Polisch Low V, 21. — Ehrenzeichen s. Philo Leg. ad. Cai. § 20, s. auch Schürer III, 92. — גרימה s. die Erklärung von Fleischer bei Levy, Wört. I, 438. — Rechnung über Wasserverbrauch bei Schürer III, 48. — Christliche Basilika bei Rietschel I, 81 ff. Die Frage, „woher die Christen den Typus der Basilika entnommen haben" (das. S. 85) löst sich damit auf einfache Weise.

§ 50. 1. Zu תיבה vgl. auch Schürer II, 525. — Teba erst zum Gottesd. hingestellt, daher Tos. Meg. IV, 21 יכשמניחין את התיבה; hinter dem Vorhange = אחורי פרוכתא j. Joma VII, 1 (44b), vgl. auch Hammam-Lif ob. S. 457. — Sanktuarium vermißt, s. Mitteilungen S. 6 u. 11, Mastermann S. 114 will eines in Kerazeh erkennen. — Ort, wo Vorbeter stand; so schon b. Sota 39b (להפשיט את התי). — קדש erklärt Bacher, Dictionary IV, 639 als verkürzt aus בית המקדש, was ich für unmöglich halte. — Apsis Rietschel I, 83. — Daß man das Wort ארון nicht gebrauchen wollte, hing wahrscheinlich damit zusammen, daß ארון Sarg hieß vgl. Bacher das. — Zu den Namen ist der in Sizilien vorkommende טמיזיה hinzuzufügen, was nach Krauß, Lehnwörter II, 30 aus אטימסיא = timisia entstanden ist. — Hölzerne Laden als Neuerung Or Sar. II, 79d. — Über den Standort der Lade s. Löw IV, 54 ff.; Della Torre, Scritti sparsi I, 162 f. — בילה s. Levy, Wört. II, 318; ob בילה mit פריסא b. Meg. 26b identisch ist, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, Raschi u. Tos. z. St. sind über die Erklärung nicht einig. Antike Glasgefäße s. *JQR* XIV, 737ff. Schürer das. 524, Müller, die jüd. Katakombe, S. 78 f., *JE* II, 107 ff. — Über den Dekalog an der Lade s. Abrahams in Kohler Festschr. S. 51 ff. — Vorhang Löw V, 25. Vgl. auch Frauberger a. a. O. III/IV, S. 13 f.

2. Tora vollständig, ob. 168; Ergänzung defekter Ex. j. Meg. III 1. (74a). — מטפחות Meg. III, 1. Kel. IX, 3 u. ö. Tos. Jad. II 12 (683₃₉), s. Bacher das.; das ist nicht identisch mit κάλυμμα II. Cor. 3₁₃, wie Deißmann, Paulus S. 64 will; תיק Bacher das. Krauß Archaol. II, 265. — Farb. Tücher Kel. XXVIII, 4. Glocken (זגזגן) Tos. Kel. BB 13 (579₂₁), b. Schab. 58b. — Torafreude Manh. סימה § 59, vgl. auch Resp. Sch. T. § 314, ibn Gajj. לילב g. E. — כלי קדש Löw V, 25 mit reichen Literaturangaben und Frauberger a. a. O. III/IV, 19 ff. mit vielen Abbildungen.

3. בימה s. Bacher Löw. das. — Alexandrien ob. 458. — Maimon. תפלה XI, 3 מגדל z. B. V. S. 71, דיכן z. B. It. bei der Beschreibung der Toravorlesung. — Mosesstuhl *REJ* XXXV, 10. *JE* IV, 36; in Or Sar. II,

79d, § 386 bedeutet קטידרא einen großen Stuhl wie כסא. — Jak. Weil bei Berliner, Aus d. inneren Leben, II. Aufl., 116. — Almemor das., *JE* I, 430 כסא z. B. in It., hingegen תיבה Manh. שבת § 24. — Über die verschiedenen Bedeutungen von תיבה s. Tur I, 150 u. die Komment. z. St. — Tribüne u. Vorbeterpult getrennt, wie früher allgemein in Deutschland, vereint, wie in portugiesischen Gemeinden. — Jos. Karo vgl. zu Tur I, 150, Isserles zu Sch. Ar. I, 150$_6$. — Marmor z. B. in Syracus Corp. Inscr. Graec. 9895, Levy im Jahrbuch f. Gesch. der Juden II, 186, S. 273, vgl. Side das. 272 u. Schürer III, 22. — Kämpfe um die Aufstellung des Almemor s. Löw IV, 93 ff., *JE* I, 431.

4. ספסלא j. Meg. III, 1 (73d). — צירפי, b. B. Batr. 8b (nicht a, wie im Text), erklärt R. Gerschom z. St. als Matten, die an den Wänden der Synag. ausgebreitet sind. — Sitzbänke in gal. Ruinen in ed-Dikki (Mitteil. S. 6); Wandbänke früher in Umm el-Amed (das. 13); 2 Bankreihen in Tell Hum, die in Polster endigen (das. 15). — *προεδρία* z. B. in Phokäa *REJ* XII, 236 ff., Schürer III, 14. — Sitze in der Kirche Rietschel I, 84. — קתדרא auch p l u r. קתדראות Tos. Sukk. IV, 6 u. Par. Das Wort wird von Bacher IV, 639 auch für das unverständliche קלטידרא j. Meg. III, 1 (73d) eingesetzt, das bisher als = lectica (?) aufgefaßt wurde; Ascheri zu Meg. IV u. Or Sar. a. a. O. lesen פלטידרא. Bacher stützt sich auf die Analogie von הספסל והקתידרא j. Schabb. 6a. Nach Löw V, 26 = Krauß, Lehnwört. II, 545a ist es = *κλιντήρ*. — Deutschland Or Sar. II, 11b § 48; vgl. Löw V, 25 f. Alexandrien Tos. Sukka IV, 6. — Keine Unterschiede, s. Müller, Resp. O. u. W. § 106 u. ט"ז zu Sch. Ar. I, 150, Ende; Plätze verkaufen s. Löw V, 33. Pulte das. 26.

5. Beleuchtung s. Krauß, Talm. Archaeol. I, 69, 408, Löw V, 26; Berliner, A. d. inneren Leben, 116 u. Zur Beleuchtung in der Synagoge in Jüd. Presse (Monatsschr.) 1895, S. 5. — צירא bei Meir. v. Rothenburg Resp., ed. Budap., 153c. — Ewige Lampe s. Frauberger a. a. O. III, 37, and. Beleuchtungskörper das. II, 39.

Kap. II.

§ 51. 1. Zu כרך u. כפר vgl. Krauß in חעתיד III, 17. — Zehn berufsfreie Männer Meg. I, 3 u. die Erklärung dazu j. I, 6 (70b), vgl. auch Schürer II, 516[54]. — Zwang Tos. B. Mez. XI, 23 (396$_{20}$), Maim. תפלה XI, 1, Sch. Ar. I, 150$_1$.

2. Privatmann, Wohnhaus j. Meg. III, 1 (73d), vgl. Ned. IX, 2. — Heiden Tos. Meg. III, 5, j. das. III, 2 (74a), b. Ar. 16b. — Akmonia s. Schürer III, 20 f. — Spenden z. B. Lampen, Balken Tos. Meg. III, 3, 5. — Sammlungen z. B. Ägina bei Levy a. a. O., ebenso Smyrna Levy das. — Eine Stiftung *ὑπὲρ εὐχῆς REJ* VII, 161f. — Überschüsse = מיתרים Meg. III, 1. — Inschriften s. Tos. Meg. III, 3, j. III, 2 (74a). — Kefr. Berein s. Krauß, Synagogenruinen, S. 7. — Hammam-Lif ob. 457. — Wimpel, der Brauch ist nicht überall gleich; vielfach wird gewartet, bis

die Kinder selbst laufen können; Abbildungen bei Frauberger a. a. O. III, 21. Stiftungen im Altertum Tos. Meg. III, 2.

3. Verwendung s. Meg. III, 1. — Nicht veräußern Meg. III, 2, 3. — Verfügungsrecht Tos. Meg. III, 6, j. III, 1 (73d), b. 26a. — Gelder von auswärts b. das. — Widmungen s. ob. — Mittelalter Or Sar. bei Ascheri Meg. IV, 1, vgl. Low V, 22. — Material s. j. Meg. III, 1 (73d), b. 26b, 28b

4. Alexandr. in Jerusalem, Tos. Meg. III, 6, b. 26a steht טורסיים dafür; nach Krauß, Archaol. II, 625 bedeutet das dasselbe, da die Alexandriner sich viel mit der Herstellung „tarsischer Gewänder" befaßten. — Sepphoris j. Joma VII, 1. Römer in Mechusa b. Meg. 26b, wenn nicht דרומאי dafür zu lesen und als Juden aus dem Süden Palästinas (= דרום) zu erklären ist. — Hebräer usw. in Rom bei Müller, die jüd. Katakombe 109. — Thebäer s. Schürer III, 48, 50. — Tarsos das. 22. — Kairo bei Benjamin v. Tudela S. 98. Rom s. Berliner, Gesch. d. Juden in Rom II. — Saloniki s. ob. zu § 43s. — Breslau s. Brann in Graetz-Jubelschr. S. 223. Berufe in Alexandrien ob. S. 475. — Libertiner u. Kalkbrenner bei Müller a. a. O. 108, Schürer 84. — Leinwandhändler s. Schürer III, 23, s. ob. zu S. 254 § 36₃. — Soziale Funktion der Synagoge s. Berliner, A. d. inn. Leben 114 f. כנשתא דגיפנא j. Nas. VII, 1 (56a) ἐλαία Schürer III, 84. — Nebratein s. Masterman 121, Mitteilungen Nr. 29, S. 25. — Augustesier s. Müller 107. — Severus s. Epstein in *MS* 1885, S. 338 f., in Chwolson-Festschr. S. 49. — Herodes, so nach Müllers richtiger Lesung das. 108, Agrippa das. — Mohamm. Länder s. *JE* XI, 625 f. ביה"כ ישן z. B. in Worms, schon כנשתא עתיקא Lev. r. 22, 4. — Rom, Schürer III, 83.

§ 52. 1. פרנסי העיר Tos. Meg. III, 1, wahrscheinlich identisch mit den ממונים פרנסים על הצבור (b. Git. 60a) u. den ז' טובי העיר (b. Meg. 26a), jedoch unterschieden von den ראשי כנסיות (Git. das.) — Archonten s. Schürer III, 84 ff., II, 511 f.

2. Vgl. dazu Schürer, *JE* a. a. O. Die verschiedenen Formen des Namens bei Schürer III, 88, Anm. 46 u. Müller 115; es verdient Beachtung, daß beide Inschriften am Monteverde ungenaue Schreibung haben *ἀρχισύνγωγος* u. *ἀρχισυναγωγης*. — Gebete vortragen Lev. r. XXIII, 4. — Tora Joma VII, 1, Sota VII, 7. — Predigt Akt. 13₁₅. — Gebäude vgl. den Archisynagogos Theodoros in Ägina bei Levy im Jahrb. usw. II, 272. — Höchstes Amt, so Vogelstein u. Rieger I, 43. — Die Baraita b. Pes. 49a verdient offenbar den Vorzug vor der amoraischen Aufstellung b. Git. 60a mit ihren kasuistischen Unterscheidungen, die unter dem Einflusse der Baraita in b. Hor. 13b entstanden sind; letztere bezieht sich jedoch auf das L e h r h a u s und darf nicht, wie bei Berliner, Gesch. d. Jud. in Rom I, 68, auf die Synagoge übertragen werden. — — Leichenfeiern j. Ber. III, 1 (6b). — Gesetzgebung Cod. Theod. XVI, 8₄. — Mehrere Archis. Mk. 5₂₂. Akt. 13₁₅, auch in der Inschrift von Akmonia Schürer III, 20. — Mehrere Ämter zugleich s. Schürer 87[43] — Wahl s. Chrysostomus bei Schürer III, 86; nach der Inschrift von Berenike

in der Cyrenaika (Schürer 79 f.) hätte die Wahl um die Zeit des Hüttenfestes stattgefunden. Die Sitte, die Gemeindevorsteher kurz nach dem Hüttenfeste zu wählen, läßt sich bis in die neueste Zeit nachweisen. — Lebenszeit s. die Beisp. bei Schürer III, 86[42], Müller Anh. 10. — Kinder s. Ascoli, Iscrizioni inedite o malnote usw. p. 49. — Frauen, Schürer II, 512, Myndos *REJ* XLII, 1 ff., Smyrna das. VII, 161 ff. — Severus bei Lampridius, Vita Severi 28. — Presbyter s. Schürer III, 89 f., der den Titel für jünger hält; demgegenüber ist zu beachten, daß זקנים schon sehr früh vorkommt u. daß die Gleichstellung von *πρεσβύτεροι* u. *ἀρχιφερηκῖται* = רישי פורקא in Justinians Nov. 146 die Identität beider noch immer erkennen läßt. — *προστάτης* auch auf der neu gefundenen Inschrift aus Xenephyros in Unt. Ägypten *REJ* LXV, 137. — Pater u. mater Syn. bei Vogelstein u. Rieger a. a. O. 43, Schürer III, 88[48]. — Bruder s. Vogelstein u. Rieger 44. — Spätere Titel bei Abrahams, Jew. Life 53, Güdemann, Erziehungswesen in Deutschland II, 92, Epstein im Kaufmann-Gedenkbuch 308. — Befreiung von Steuern wurde z. B. Moses Mendelssohn gewährt, s. *MS* 1882, 28; das. 30 f. auch über die Gemeindeämter.

3. Vgl. Schürer II, 515; dunkel ist die Bedeutung von *νακόρος* das. — Grabschrift s. Schürer III, 88[47]. — Mahl u. Funktionen s. ob. zu 2. Bacher, Dict. IV, 640 folgert aus der Bar. b. Meg. 25b, daß der חזן הכנ' aus der Tora vorzulesen pflegte; nach dem richtigen Text Tos. Meg. g. E. lag jedoch Chanina selbst. — Funktionen des חזן in Lewy Festschrift 176 f., Bacher a. a. O.; zur Bedeutung des Wortes s. auch Löw, V, 31,6. — Zu Nakkai s. Bacher in Berliners Magazin XVII, 169, XVIII, 50. — *γραμματεύς* in Grabschr. bei Vogelstein u. Rieger I. Anh. 1, Nr. 176, Müller, S. 116. *γρ. νήπιος*, das. 115, ist noch nicht recht klar. ספר u. חזן sind noch nicht identisch in der Baraita b. Sota 49a u. — שמש s. Abrahams, Jew. Life, 55 ff., zur Stellung s. auch das Ansehen Juspas in Worms bei Epstein a. a. O. 303 ff. — Schulklopfer s. Löw V, 33, Abrahams, S. 9, Berliner, Inn. Leben 114. — מקישא bei Hoffmann S. 31.

4. תורגמן b. Pes. 50b.

5. Talmudstellen, in denen חזן den Vorbeter bezeichnet, s. bei Kohut Ar. s. v., Löw V, 31 f. — Stimme Pes. r. 127a zu Pr. 3[9]. Berühmte Gelehrte z. B. Saadja Ri 7 f. — Anforderungen an den Vorbeter *JE* VI, 284 ff. Berliner, Entstehung des Vorbeterdienstes in Isr. Lehrer u. Kantor (Beil. zu Jüd. Presse) 1899, S. 4 f. — Kenntnis der Gebete s. b. Taan. 16a. — Zum Alter vgl. Resp. Lyck Nr. 84 = Sch. T. 90, Or Sar. II, 116. — Schlechtes Verhalten Sch. T. No. 50, 51, Meiri מגן אבות S. 27 f. u. ö. — Tadel der Vorbeter Berliner 30 f., 34, *JE* VI, 286. Gebete ändern vgl. Saadja a. a. O., M. Minz bei Güdemann a. a. O. II, 96, häufig im Buch der Frommen. — Verfall des Gottesdienstes s. G. V. 494 f.

6. Rabbiner besoldet s. Güdemann a. a. O. II, 95 ff.

Kap. III.

§ 53. 1. צבור, die richtige Bedeutung bei Schürer II, 505[11]. — Minjan *JE* VIII, 603. — Sofrim X, 8, vgl. dazu Tos. Meg. 23b s. v. יאין,

Ascheri z. St. Muller, Sofrim S. 151. — Synagogenbesuch ob. S. 256, 260; Mittelalter s. R. Chananel in Tos. Git. 59b, zufriedener äußert sich Meir Rothenb. Resp., ed. Budapest, Nr. 107, Ri 2 i, Low V, 27. — Hohe Feiertage Hag. Maim. zu תפלה ה' XI, 1.

2. Zitat aus חתה עם פיפיות im Musaf für Neujahr in Germ. . — Zu ברוך שם יכי' s. Blau in *REJ* XXXI, 189, Stud. 8 ff.

3. Zu den Responsionen vgl. Leitner, D. gottesdienstl. Vortrag, 1906, zu Hallel Büchlers erwähnte Abh. in Zeitschr. Alt. Wiss. XX — Vortrag des Schma Stud. 3 ff., ob. S. 26 u. die Anmerkungen dazu, In Seph., wo der Vorbeter noch heute das ganze Gebet laut vorträgt, entsteht eine Pause hinter שמע, denn ברוך שם wird leise gesprochen.

4. קרא u. מפטיר Meg. III, IV. — מקרא. R. haSch. IV, 8 — קרא על פה Taan. II, 3. — פיוס s. ob. 3. — טובי לפני חת' Studien 33 ff., ob. 27. — קריבא ob. 212. — Zwei Vorbeter R. ha Sch. IV, 8. — Die Aufforderungen Lev. r. XXIII. 4, j. Ber. IV, 4 (8b) s. Studien 38, dort auch Quellen über Ablehnung. — הסדרי Tos. R. ha Sch. Ende. — טרוק הד' z. B. Ber. V, b. 34a ff. — Prüfstein ob. 37 f., 252 f. — Fasttage Mech. 54b, vgl. dazu Stud. 38 f.

5. Agatharchides ob. 244, vgl. dazu Neh. 8 6 במעל ידיהם. — Beim Schma pflegte die Gemeinde in Pal. in amor. Zeit zu stehen, vgl. j. Ber. I,6, Chill. § 1. — Übertreibungen verpönt j. Ber. I, 8 (3d), b. Meg. 22b. — Schütteln Jeh. ha Levi Kusari II, 79 f., vgl. Pard. 58b, Berliner. Einfluß d. Buchdrucks S. 23, Abrahams, Jewish Life 278 ff. *JE* s. v. Swaying XI, 607. — Kleidung s. Studien 11, Berliner, Vorbeterdienst S. 5. — טלית Krauß in Bloch-Jubelschrift hbr. S. 83 ff., Talm. Archäol. I, 168. — Bestimmte Kleider bei Berliner, Inneres Leben 69 f. — Kopfbedeckung Studien 11, Anm. 2. — Palästina s. Sof. XIV, 15. — Frankr. bei Or Sar. II, § 43. Chorin s. Löw, Ges. Schr. II, 251 ff., über Barhäuptigkeit S. 311. — Reformgemeinde ob. 423, Zitat aus Graetz XI, 520. — Amerika *JE* II, 532, vgl. auch Abrahams a. a. O. 278 ff., *JE* das. 531 ff.

6. Vorbeter Ri 6. — Deutschland vgl. Raschi zu Sukka 38b s. v. מניחנא; aus späterer Zeit sagt Abr. Gumbinner zu Sch. Ar. I, 53, Nr. 2, daß alle des Gebets kundig sind, daß der Vorbeter nur wegen der Piutim da ist. — Störungen durch die Gemeinde G. V. 494.

§ 54. Unter den wenigen Notizen zu unserem Gegenstand bei Löw V, 27 findet sich die Bemerkung „Undankbares Thema". Die ganze Literatur darüber besteht, so weit ich sehen kann, im wesentlichen aus Bearbeitungen der bei Zunz S. P. 114 ff. gebotenen Notizen. Die Schriften über Synagogengesang aus neuerer Zeit sind mit mehr Temperament und guter Gesinnung als mit wissenschaftlicher Sorgfalt verfaßt; die Aufsätze von Birnbaum, die auf gediegener Kenntnis von Einzelheiten aus der Gesch. des Synagogengesanges beruhen, sind sehr schwer zugänglich und sollten einmal gesammelt werden.

1. S. Ackermann S. 6 ff. — Therapeuten *JE* XII, 139.

2. Fastengottesdienst Taan. 16a ויקולי עיר.

3. Akzente s. *JE* I, 189. Hermeneut. Bedeutung, verschiedene Modulationen Ackermann 16 f., Friedmann S. 7 ff. — Stubentropp, Berliner, Inn. Leben 53.

4. נעימה in Sof. XIV, 9 — נגן u. חזן ob. 207 f. — Gesang beim Piut ob. 283; das Zitat aus Ackermann 28, Mystiker S. P. 114, Jehuda im Buch d. Frommen § 11. — Anerkennung des Gesanges durch Halachisten S. P. das., Ackermann 27. — Zitat aus S. P. 114. — Melodien das. 115, Güdemann a. a. O. II, 96. — Kirchliche Schrifsteller bei Rietschel I, 469.

5. Stammgebete s. auch Berliner, Inneres Leben, 52. — Immanuel Kap. 28. Grundmelodien Berliner das., Vorbeterdienst 13. — Gesänge in Worms s. Kaufmann-Gedenkbuch 309 f. — Polen s. Löw, Lebensalter 314, G. V. 449.

6. Installation bei Neubauer, Chronicles II, 81 — Italien bei Immanuel Kap. 15. — Chorknaben in Polen Ackermann 41 f. — Berlin bei Heymann, Lebenserinnerungen S. 242. — Rossi s. Ackermann 45, *JE* X, 486.

7. Orgel s. ob. zu § 46s. Die heutige Stellung der Gegner wird schon durch den Titel von Berliners Schrift „Zur Lehr u. Wehr, über u. gegen die kirchliche Orgel im jüd. Gottesdient" gekennzeichnet. — Über die Vorbeter der Neuzeit s. Ackermann 49 ff., Friedmann im Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Liter. 1913, 191 ff.; über Sulzer außerdem *JE* XI, 586, über Lewandowski das. VIII, 66, Consolo das. IV, 234.

Sach- und Personen-Register.

Ab der neunte 53. 127. **128—130.**
Liturgie 128 f.
Einschaltungen i. d. Tef. 53. 129. 230.
Toravorlesung 156. 164.
Prophetenvorlesung 156. 176. **183.** 193.
Vorlesung d. Klagelieder **185.** 194.
Kinot 129 f. **229—231. 365** f.
Kerobot 129 f. **213.** 229 f. **365** f.
In Reformgebetbüchern 130. 439.
Abba Areka s. Rab.
Abbaje 165. 185. **264** f.
Abendgebet:
Name 99.
Einführung als Gemeindegebet **100.** 256. 262.
Das Schma u. seine Bened. 100 ff.
D. vierte Bened. zum Schma **101.** 109. 247.
D. Tef. im Abendgebet 102. 255 f.
Ersatz für d. Tef. 102—105. 111. 137.
Tachanunim nach d. Ab. 105.
Fassung am Eingang d. Sabb. 109—112.
— am Ausg. d. Sabb. 121.
— a. d. Wallfahrtsfesten 136 bis 139.
— am Versöhnungstag 152.
Piutim zum Ab. 212.
Aberglaube 70. 95. 122. 270. 386. 391 f.
Aboda-Benediktion 29. 31. **56** f. 99. 128.
Aboda-Dichtung 153. 216 f. **277** ff.
Ursprung 217.
Fassung 217. 277 f.
Bearbeitungen 277. 307 f. 323 ff. 326 ff. 341. 343. 352.
Abraham b. Isaak 362.
— ha-Levi Beruchim 386.
— b. Meir Ibn Esra 298. 300. 303. 324. **351** f.
— b. Nathan ha Jarchi 11. 369.
Abudraham David 11. 370.
Achtzehngebet.
Name 14. **27.** 39. 41.
Entstehungszeit 28—30.
Redaktion 27. 36. 39. 41. **254.**
Bedeutung 5. 14. **248.**
Bestandteile:
Aus der Tempelliturgie 30 f.
Hymnische Einleitung 31, 248.
Bittgebete allgemeinen Inhalts 32.
— nationalen Inhalts 32—35.
— Gelegenheitsgebete 35—39.
Dankgebete 31. 248.
Disposition 28. **31.** 43. 46. 55.
Einführung eines 19. Stückes 39. 41.
Textgestalt 41—59.
Beeinflussung durch die Bibel 42 ff.
Zusammenziehung d. Achtz. 60, 255.
Die einzelnen Benediktionen:
I. 31. **43.** 146. 148. 213.
II. 29. 31 f. **44.** 146. 148. 213—215.
III. 31. **45** f. 61 f. 146. 148. 213 f.
IV. 32. **46** f.

V. 32. **47.**
VI. 32. **36.** 47 f. 127.
VII. 30. 35. **48.**
VIII. 32. **48** f.
IX. 29 f. 32. **49.**
X. 29. **33.** 35. 50.
XI. **33—35.** 38. **50.** 148.
XII. **36—39.** 40. **51** f. 213. 252. 375.
XIII. 35. 38 f. **52.** 267.
XIV. 29. 31 f. 35. **39** f. **52** ff. 128 ff. 213. 230. 267. 270.
XV. **39—41.** 54.
XVI. 30. 32. 40. **54** f. 127. 137.
XVII. 29—31. **55** ff. 99. 125. 128. 270.
XVIII. 31. **57** ff. 130 f. 146—148.
XIX. 31. **59.** 215. 146—148. 267.
Zusätze am Anfang u. am Ende 43. 59 f.
S. auch Tefilla.
Agatharchides von Knidos 244. 498 f.
Agrippesier, Synagoge der 481.
Ahron ha Cohen 11. 370 f.
— b. Samuel 381.
Ahroniden beim Priestersegen 67 ff. 72. 423.
— Vorrecht b. d. Toravorl. 172. 423.
Akiba R. 141. 147. 149. **257.** 276.
Akrosticha 78. 86. 285. 309.
Alphabetische 207. 291.
aus Bibelversen 291.
Namensakrost. 292 f.
Akzente in der Bibel 504.
Alenu **80** f. 143. 375.
Alexander Severus, Synagoge 481.
Alexandrien, Proseuche in 447. **458.** 475. 481. 495.
Alfasi 50. 460.
Almemor 473 f.
Alphabetische Wortfolge 17 f. 114. 150. **274** f.
Alphabetische Dichtungen 209. 212. 215. 223. **290** ff.
Altar 473.
Amen **493.**
vor dem Schma 21.
in der Tefilla 28. 37. 59.
im Kaddisch 94—96.
Amerika 9.
Reformbewegung in 396. **431** bis **436.**
Namen der Synagogen in 482.
Amora-Sprecher 197.
Amoräer, Gottesdienst in amor. Zeit 260 ff.
— Tendenz der 269 f.
Amram Gaon 8. 10. **359** f. 513.
Amsterdam, Reformbewegg. in 398.
— Sabbatianer in 71.
Amtstracht beim Gottesdienst 500.
Anan 285. 309.
Andacht 377 f.
im lurianischen Sinne 387 f. 391.
Vgl. Privatandacht.
Antiphonischer Vortrag 496.
Apokalyptik 33. 244.
Apsis 470.
Araber, ihr Einfluß auf den Piut 285 f. 339.
Aramäische Sprache 22. 79. 93 ff. 187 ff. 209. 221. 279.
Archisynagogos 483 f.
Archonten 483.
Arcosynagogos 483.
Asharot **217** f. 278.
am Schabuot 217. 278.
an den großen Sabbaten 218 f.
Bearbeitungen 321 f., 329. 332. 343.
Introduktionen zu ihnen 218.
Asti, Ritus von 9.
Asulai Ch. J. D. 464.
Atrium 469.
Auferstehung 29 f. 32. 44. 434 f. 437.
Aufrufen zur Tora **170.** 199. 427.
Augustesier, Synagoge der 481.

Ausheben der Tora 156. 174.
Beteiligung d. Gemeinde 174.
Gebete beim A. d. T. 198 ff.
S. auch Schriftvorlesung.
Ausstrecken der Hände 244. 498 f.

Babylonien, Entwicklung d. Gottesdienstes in 260 ff.
Unterschiede gegen Palästina 266 ff.
Kampf gegen den Piut 301.
Verbreitung des Piut in B. 282 ff. 301.
Bachja ibn Pakuda 343.
Bachweide 219. 252.
Baden, Gebetbuch für 430.
Baer, Seligman 396.
Balkanländer 10. 364.
Bar Kochba-Aufstand, Folgen des 258 ff.
Barhäuptigkeit b. Gottesdienste 423. 434. 436. **501.**
Barmizwa-Knaben 171. 180.
Basiliken als Synagogen 462.
— christliche 469. 575.
Behörden, Segen f. d. jüdischen 203. 472.
Segen f. d. Staatsb. 203. 427.
Bitte f. d. Ältesten 52.
Bekenntnis 15 f. **24** f. 91. 199. **235** f. 238. 283.
Benediktionen, Formulierung 5. 241.
im Schma (s. Schma) 16 ff. 100 bis 103.
im Achtzehngebet 27 (s. Achtzehng.)
in d. Semirot 82. 86.
zum Hallel 125.
zum Buche Esther 132.
zur Toravorlesung 171 f.
zur Haftara 180—182.
Piutim zu den 210—212.
—, Die ersten 87—92.
Ursprung 87.
Zusammensetzung 92.
in Reformgebetbüchern 403. 413.
—, Die hundert 7. 358 f.
Benjamin ben Abraham Anaw 91.
ben Serach 330.
von Tudela 160.
Berlin, Die ersten Reformen i. d. Gemeinde 400 f. 421.
Jüdische Reformgemeinde 421 bis 426.
Geigers Gebetbuch für B. 428.
Gesang in d. Synagogen 508 f.
Bernays Isaak 414. 416.
Beschneidung 221.
Berufsbeamte d. Synagoge 488.
Beten, hebr. Bezeichnungen für 4—6.
Biblische Stücke im Gebet **5.** 16. 21 f. 24. 236. 242. 249.
in den ersten Benediktionen 90 f.
in den Semirot 82. 85 f. 129. 272.
in der Keduscha 61.
im Priestersegen 72.
in den Tachanunim 76.
in den Opfervorschriften 90. 99. 117. 126. 134. 138 f. 145.
in den Sabbatgebeten 109 ff. 114f. 118 f. 121 f.
in den Gebeten der Wallfahrtsf. 134. 136 ff.
in der Neujahrstefilla 142 ff. 147. 264.
am Versöhnungstag 152.
an Fasttagen 128 f.
beim Aus- u. Einheben der Tora 198 f. 201.
in Piutim 213 f. 273.
in Selichot 221.
als Gebet 5. 249.
als Akrostichon 291.
als Refrain 294.
in Reformgebetbüchern 425. 438.
Vgl. auch Psalmen.
Vgl. auch Schriftvorlesung.
Bittgebete **5** f. 27. 248.
stehend vorgetragen 27.

Selichot als 223. 229.
im Piut 324.
Bradford, Reformen in 433.
Brauch (s. Minhag).
Braunschweig, Rabbinerversammlung 417.
Braunschweiger Gesänge 509.
Bräutigam der Tora 167.
Breslau, Rabbinerversammlung in 421.
— Reformversuche in 402. 428 f.
Brunnenlied 117.
Buchdruck, Einfluß auf die Gebetordnung 3. 375 f.
Budapest, Reformen in 431.
Bußgebete 76 f.
Selichot als B. 221 ff.
Bußpsalmen 152.
Bußtage, Die zehn 148.
Einschaltungen in die Tefilla 43. 45. 57 f. 148. 301 f.
Zusätze zur Tefilla 148.
Selichot an 226 ff.

Calabrese, Chajim Vital 389.
Campanator 487.
Campesier, Synagoge d. 482.
Chajoth, Die heiligen 63.
Chanina ben Dosa 246.
Chanukka, Entstehung 130 ff.
Einschaltungen in die Tefilla 58. 130.
Hallel und Psalm 30. 130.
Die Lichter u. ihre Bened. 130.
Schriftvorlesung an Ch. 156. 168. 176.
Kerobot, Einführung von 302.
in amerik. Reformgemeinden 439.
Charisi, Jehuda b. Salomo.
Gegen das Metrum 295.
Über den Piut 303 f.
Über die Dichter in Spanien 339. 341. 346 f. 351.
Charleston, S. C., Reformen 433.
Chassidismus 391 f. 395.
China, Synagogen in 450. 462. 473.
Chisana 207 f. 283 f.
Chisdai ibn Schaprut 341.
Chorgesang in älterer Zeit 507 f.
im neunzehnten Jahrh. 399 ff. 509 f.
der Engel 63.
Consolo Federigo 510.

Dänemark 400.
Dankgebet **4** f. 31. 248.
David b. Meschullam 337.
— ibn Simra 386.
Deboralied 193.
Dekalog 24. 191. 218. 236. 238. 242. 322.
Denkzeichen 237.
Deutsch, Moritz 509.
Deutschland, Ritus von 9. 364 f.
Stellung zur Reformbewegung 395 ff.
Ausschreitungen d. Vorbeter 491.
Diener (s. Synagogendiener).
Doppelstoa 469.
Doxologien der Psalmen im Gebetbuch 5. 85. 495.
Duchenen 68.
Dunasch 295.

Efodi 294.
Ehrenplätze in den Synagogen 475.
Eigenschaften, die dreizehn 128. 200. 227.
in den Selichot 128. 222. 276.
Einheben der Tora 156.
Einheitsbekenntnis 21. 63.
Einhorn David 435.
Eisenmenger 81.
Ekstase, Prinzip der Chassidim 392.
Eleasar Rokeach aus Worms 95. 384.
Eleasar ha Kalir s. Kalir.
Elegien s. Kinot, Selichot.
Eljakim von Speyer 59.
Elia Wilna 305.

Elia b. Menachem 332.
— b. Schemaja 333.
Elias-Synagogen 481.
Elieser ben Nathan 19. 336.
Engelanrufungen bei den Kabbalisten 385 f. 389.
Engelchöre 18 f. 62 f. 505.
in Reformgebetbüchern 66.
im Piut 290.
England 9.
Reformen in 431 ff.
Laienprediger in 492.
Epiphanius, Kirchenvater 36. 464.
Ephraim b. Isaak 337.
— b. Jacob 337.
— b. Joseph 465.
Erlösung, Bitte um 23. 30. 35. 49. 135 f. 141. 244 vgl. Geulla.
Eschatologische Anschauungen u. Bitten 19. 21. 23. 29. 34. 38. 53. 91. 93. 95. 117. 123. 133. (s. Messianismus)
Eschkol 362.
Esra, Einführung d. Toravorlesung 156 ff.
Einführung d. Schriftauslegung 194 f.
Einfluß auf d. Gottesdienst 239f.
Esra Ibn s. Abraham, Mose.
Essäer 246. 379.
Esther, Vorlesung des Buches 131f. 184 ff. 420.
Übertragung i. d. Landessprache 193.
Esther-Fasten 131.
Euchel, Isaak 397.
Eulogien **5.** 241. 496.
des Schma 17 ff.
der Tefilla 27 ff. 29. 39 f. 254. 359.
im Kaddisch 93.
in den Bened. d. Haftara 181.
Europa, Namen der Synagogen 482.
Exedra 469.
Fano, Menachem Asarja 389.
Fasttage 35. **126—130.**
Namen 126.
Arten d. F. 76. 126 ff. **225** f.
Neujahr als F. 148.
Versöhnungstag 153.
d. kleine Versöhn. 124.
Liturgie an 54. 71. 75. **127** f. 276 f.
Mincha an 99.
Neila an 152.
Toravorlesung an 128. 155 f. **164.** 168.
Prophetenvorlesung 128. 155. 176. **182** f.
Kerobot 128. 213. 225. 302.
Selichot 127 f. 221 ff. 276 f.
s. Ab d. neunte.
Fasttagsgebete als Vorbild f. d. Gottesdienst 35. 235. 238 f.
Feststrauß 138. 219 f. 252. 417.
Festtage 85. 132—154.
die Wallfahrtsfeste 132—140. (s. d.)
die ernsten Feste 132. 140. 154 (s. d.).
die Tefilla an 133. 248.
Toravorlesung an 155 ff. **165** ff.
Propheten vorlesung an 155. 176f. 182. 191.
Gebete beim Ausheben d. Tora 199 f.
Gebete nach der Toravorlesung 204 f.
Piutim im Morgengebet 210 bis 215.
— im Abendgebet 212.
in amerikanischen Reformgemeinden 438 f.
Guter Synagogenbesuch a. Festtagen 493.
—, die zweiten 132. 165. 421. 424. 432. 436.
Figürliche Darstellungen s. Ornamente.

Finale 210. 213 f.
Fleckeles, Eleasar 397.
Fossano, Ritus von 9.
Frankel, Z. 419. 429.
Frankfurt a. M., Gebetbuch 428. 439.
Frankreich, Ritus von 9. 365.
Reformen in 398. 431. 440.
Frauen, Beteiligung an der Toravorlesung 170.
Ihre Plätze i. d. Synagoge 423. 435 f. 466—468.
Friedländer, David 397. 400.
Frühgebetpoesien 343.
Futteral für die Tora 472.
Funktionen in der Synagoge 483.

Gabirol Salomo ibn 87 f. 224. 226. **344—346.** 390.
Galiläische Synagogenruinen 454ff.
Gamliel II, Redaktion der Tefilla 27. 30. 39. **254** f.
Einführung d. stillen Tefilla 28. 255.
Einschaltung d. Minäer-Benediktion 36 ff. 252 f.
Gebet, Arten des 5 f. 238.
Bezeichnungen für 5 f.
Formulierung des 5. 241 f. 249.
Aufbau der Gebete zur Liturgie 67. 240 ff.
Stammgebete u. Piut 2 f. 9. 206. 286. 301. 371 f.
Die älteste Liturgie 240—244.
Die G. i. d. Mischna 245—258.
Ihre Ausgestaltung durch die Amoräer 262—269.
Erweiterung d. Stammgebete 272—275.
Sammlung d. Überlieferung 271. 354. 358 ff. 364 ff. 371 ff.
Reform d. Wortlautes d. 398 bis 404. 413. 428 f.
— d. Aufbaues d. 400. 423. 433 f. 437—439.
Geheimnisse d. G. b. Mystikern 327. 381—384. 390.
Gebetbücher, in alter Zeit nicht vorh. 7. 353 f.
Zeit ihrer Einführung 354.
Verschiedenheit d. Sammlung 354. 358 ff.
Sammlungen a. d. Mittelalter 361—363. 371.
Mängel der Überlieferung 373 f.
D. ersten Drucke u. ihre Mängel 9 f. 11. 375 f.
D. ersten verbesserten Ausgaben 396 f.
D. ersten modernen Übersetzungen 397.
D. ersten reform. 399—404. 413f.
Entwurf d. II. Rabbinervers. 417—421.
Reformgebetbücher in Deutschland 428—430. 439.
— in England 432. 439.
G. d. Reformgemeinde in Berlin 423—426.
G. d. Reformgemeinden in Amerika 437.
Gebetmantel 423. 499.
Gebetordnung 4. 6 f.
Gebetordnungen aus dem Mittelalter 354. 358 f. 363. 367—374.
Befestigung der 372. 377. 392.
Reform der 400 ff. 423. 437.
s. Gebet.
Gebettext, Beweglichkeit des 41 f. 56. **243.** 249. 254. **265.** 392.
Gebetvortrag durch Ehrenbeamte 487 (s. auch Vorbeter).
Gebote und Verbote, die 613. 216 f. (s. Asharot).
Geiger, Abraham, Reformbestrebungen 404. 412. 415 f. **428** f.
Gelehrte, Segen für die 203.
Gemeinde, für Gottesdienst notwendig 1. 493 f.
respondiert beim Gebet 494.

betet mit d. Vorbeter 501.
Gemeindebeamte 482—492.
Gemeindeverwaltung 482.
Gemeindegebet 25. 28. 31. **242.** 255 f. 261. 392.
Gemeindegesang 399. 509.
Gemeindegottesdienst, Charakter d. 1. 235. 240 f. **247.** 251. 260 f.
Ursprung des 235—238.
Zeiten des 238. 247 ff. 256.
Inhalt des 239—243.
Ausgestaltung 243. 248 f.
s. auch Gebet.
Sprache **236.** 279. 400. **403** ff. 419. 423. 428. 430. 433. 437 ff. 441.
Gerschom ben Jehuda 303. 330.
Gesang beim Gottesdienst 502 bis 510.
für Gebete 504. 506 f.
für Piutim 504 f.
verschiedene Melodien 505—507.
vgl. Chorgesang.
Geulla im Schma 23 f. 101.
Piutim zur 211.
Geulla i. d. Tefilla **35.** 48.
Giuda Romano 187.
Glaubensartikel d. dreizehn 88.
Glockenere 487.
Gnostiker 36. 57. 253 f.
Goldberg, H. 509.
Gottesdienst, Besuch des 493.
Verlauf des 497 f.
Wirkung auf d. Leben 246.
Gottesreich, Bitte um seine Herbeiführung 93. 103—105. 135. 142 ff. 248.
Granatäpfel (Toraschmuck) 472.
Gregor d. Große 450.
Gürtel beim Gebet 499.
Gürtelreime 209.

Haarbleicher, M. 174.
Habdala 46.
Ursprung u. Bedeutung 120 f. 240. 243.
Inhalt 46 f.
Haftara, Bedeutung d. Wortes 174 f.
-Rollen 178 f. (s. Prophetenvorlesung).
Hagadah, Einfluß auf d. Piutdichter 281. 288. 317. 341 f. (s. Midrasch).
Hagiographen-Vorlesung 184—186.
Einführung der 185 f.
H. als Haftaras 186.
H. am Sabbatnachmittag 118. 182.
Benediktion d. 185 f.
H. in Reformsynagogen 185 f. 420. 438.
Hai Gaon 44. 58. 178 f. 192. 302.
Halbfeste (s. Chanukka, Mittelfeiertage, Neumond, Purim).
Hallel 249. 269.
am Neumond 125.
am Chanukka 130.
an Festtagen 136—138.
an Mittelfeiertagen 137.
am Pesachabend 137.
Vortragsweise 496.
Name des Vortragenden 497.
in amerik. Reformgebetbüchern 438.
Hallelujah 495 f.
Haltung beim Gebet 498.
Hamburg, Gründung d. Tempelgemeinde 402 ff.
Kampf um das Gebetbuch 406ff.
D. zweite Tempelstreit 413—416.
Hammam-Lif, Synagoge in **456** ff. 460. 462. 470. 478.
Hand als Toraschmuck 472.
Hannover, Nathan 200. 390.
Hebrew Union Prayer-Book 186. 437.
Hechalot 380 f. 505.
Heiden, Spenden für Synagogen 478.

Heidenheim, Wolf 11. 298. **396.**
Hellenistische Länder, Gottesdienst 250.
Herodes, Synagoge des 481.
Heß, Landrabbiner in S.-Weimar 411.
Hieronymus 36. 460.
Hiob 186.
Hirsch, Samuel 435.
Hirsch, Sams. Raphael 412.
Hochzeitswoche, Piut für 221.
Hohelied 186.
Hohepriester, Gebete des (siehe Tempel).
Holdheim Sam. 424 f.
Holzsäulen an der Tora 472.
Horwitz, Jesaja 390.
Hoschanot, Name u. Ursprung 219 f.
Poesien der 138 f. **219—220.** 278. 316. 341. 323. 366.
-Zyklus 323.
-Tag **138** f. 166. 219 f.
Bewertung bei den Mystikern 383. 388.
Hüpfen bei der Keduscha 499.
Hüttenfest (s. Sukkaus).
Hymnische Gebete in der Tefilla 31.
im Piut 208.
Hypopsalma 208.

Immanuel Romi 88. 506.
Inquisition 376.
Interpretationsregeln d. R. Ismael 90.
Introduktionen, poetische, Namen u. Zweck 209 f.
zur Schriftvorlesung 191.
zum Targum 193. 221. 286. 334 f.
beim Aufrufen zur Tora 202.
im Morgengebet 211.
im Abendgebet 212.
in der Tefilla 213.
zur Aboda 217.
zu den Asharot 218.
zu fremden Poesien 329.
Irbid, Ruinen von 459 f. 461.
Isaak ibn Gajjat 183. 272. **341** bis **343.** 362.
ha Lewi 145. 362.
Or Sorua 95.
b. Reuben 343.
Isaaks, Opferung
im Gebet 78. 144.
im Piut 290.
in Selichot 229. 335.
Israel Baal Schem 391.
Italien, Gebetordnung 9. 365 .
Reformen 431.
Laienprediger 492.
Ittim, Sefer ha 362.

Jabne 28. 255.
Jacob ben Ascher 11. 449.
ben Moses Möllin 95. **371.** 504. 507.
Tam 72. 145. 335.
Jacobsohn, Israel 398—401. 508.
Jahrzeit 95 f.
Jannai 308—310.
Jechiel ben Joseph 293.
Jehuda b. Barsilai al Barceloni 111. 114. 191. 282. 302. **362.**
— der Fromme 81. **382—384.** 505.
— b. Samuel ha Levi 212. 214. 231. 292. 295. **348—351.**
Jehudai Gaon 163. 166. 168. 301.
Jericho 26.
Jerusalem, Synagoge der Libertiner 481.
Bitte um Wiederaufbau **29** f. 32. 35. 40. 52. 180 f. 252. 270.
Jesaja di Trani 40.
Jezira, das Buch 331.
Jochanan, R. 264.
Joel ben Isaak 337.
Joel, M. 429.
Johlsohn 399.
Jose ben Jose 306—308.

Joseph Kimchi 72. 522.
Sambari 161.
ibn Abitur 226. 341 f.
ha Lewi aus Kefr Berein 478.
b. Salomo 331.
b. Samuel Bonfils 332 f.
Josephus Flavius 25. 159. 170. 447 ff.
Josua Paitan 308.
Jozer, Ursprung und Charakter 17. 248.
im täglichen Morgengebet 17—20.
im täglichen Abendgebet 100.
im Sabbatgebet 114. 273.
an Festtagen 136. 273.
Piutim im 210—212.
-Poesien 308. 316 f. 320. 325. 328. 330 f. 333 f. 336. 345. 366 f.
Judenchristen (s. Minäer).
Justinian 190. 282. 451.
Justinus Martyr 36.

Kabbala 11. 15. 64. 108. 124. 139. 200 (s. Mystik).
Kaddisch 92—98.
Zeit der Entstehung 93. 94.
ursprüngliche Bestimmung 93 f.
liturgische Verwendung 92. 94. 95.
Analyse 93 f.
eschatologische Bitten 93—95. 97.
Sprache des 94. 432.
b. Tode eines Gelehrten 94.
in der Trauerzeit 94 ff.
Arten des 96.
Ersatzgebet für 96.
Varianten des 97 f.
Erweiterungen 97 f.
Bedeutung bei den Mystikern 96. 381.
am 9. Ab 129.
Ansprache vor 438.
Kaddisch, Halb- 96.
nach Semirot 86. 94.
nach Tachanun 79. 94.
nach d. Toravorl. 179.
Kaddisch, Jatom (der Trauernden). 81. 92. 94. 96.
Ursprung 95.
im Trauerhause u. an Todestagen 95.
Kai Fung Fu 450. 462.
Kairo, Zyklus d. Toravorl. in 160.
Kalir Eleasar 40. 291. 298 f. **310** bis **320.**
Name 310 f.
Zeit 314—316.
Heimat 312—314.
Poesien 215. 316. 365.
Kinot 230 f. 365.
Hoschanot 220. 366.
Kalirische Poesien 317. 319 f.
Kalonymiden, Familie 326 f.
Kalonymos b. Jehuda 336.
— aus Lukka 327.
Kantilation der Toravorlesung 504.
Kantor 389 (s. Vorbeter).
Kapernaum 454. 477.
Karäer 177 f. 358 f.
Karo, Joseph 56. 305. 374. 386.
Kasiun, Synagoge in 450.
Keduscha als Benediktion 31. 45 f. 146. 148. 213 f.
Keduscha als Huldigung der Engel, ihre Zahl 67.
Ursprung 45. 65. 61 f.
ihre Bedeutung bei d. Mystikern 18 f. 66 f. 379 ff.
im Jozer 18 f. 61. 66.
in der Tefilla 61—65.
in Palästina und in Babylonien 267.
am 9. Ab 129.
Piutim zur Keduscha 341. 214ff.
-Hymnen der Mystiker 380.
-Responsionen 396.
Keduscha de Sidra, Ursprung und Alter 67. 79.

Namen 79.
Targumverse der 61. 63. 79.
am Sabbat zu Mincha 118.
zu Sabbatausgang 121.
am 9. Ab 129.
an Purim 132.
Kefr Berein, Synagoge 478.
Kerazeh, Synagoge 460. 470.
Keroba 212—215.
Name 212 f.
Bestandteile 213—215.
Bearbeitungen 40. 309. 316. 320. 326—328. 332 f. 341.
Verwendung 54. 28 f. 213. 225. 302. 365 f.
Kiddusch, ursprünglich bei Mahlzeiten 107. 243.
s. Stellung im Gottesd. 111 f.
am Pesachabend 137.
am Neujahr 147.
Kinderlehrer 188. 486.
Kinot, Name und Charakter 8. 54. 129 f. **229** ff.
Entstehung 230.
Inhalt 230 f.
Arten 231. 365 f.
Bearbeitungen 317. 335 ff. 350. 365 f.
Kirkisani 285.
Kittel 500 (s. Sargenes).
Klagelieder (s. Kinot).
Klagelieder, Vorlesung der 185 ff.
Klausner, Abraham 371.
Kley, Prediger 402.
Kohelet, Vorlesung von 185 ff.
Kohen Zedek, Gaon 301
Kol Nidre **153—154.** 417.
Konfirmation 400. 420.
Königsberg, Reformversuche 402.
Königtum Gottes, Erwähnung d. 5.
Konsistorialordnung v. Jahre 1807 398.
Konstantinopel, Synagogen 449.
Kordovero Moses 124. 386.
Koreisch, Jehuda ibn 191.
Korfu 10.
Kopfbedeckung beim Gottesdienst 500 f. (s. Barhäuptigkeit).
Kreuzzüge, Einfluß 203. 231. 336 f.
Krone als Toraschmuck 472.
Kunst i. d. Synagoge 465 (s. Baustile, Ornamente).
Kunstformen der Gebete 274. 278f.
im Piut 290 ff. 318. 322 f. 327. 346.
Kutäer, Benediktion eines 253.

Lade, die heilige 461. 470—472.
Lampe, die ewige 476.
Landessprache 3.
Übersetzung der Gebete in die 397.
Gebete beim Aus- und Einheben in die 200 f.
Gebete nach der Schriftvorlesung i. d. 205. 427. 441.
Gebete und Gesänge in der 399—403. 411. 413 f. 419 f. 423 ff. 428. 430. 434 ff. 441.
Schriftvorlesung i. d. 170. 183. 186. 250. 429.
Übertragung der Vorlesung i. d. 187. 190—194. 250. 420. 423. 429. 547.
Predigt i. d. 196 f. 398 ff. 427. 431. 433 f. 441. 548.
Landesvater, Segen für den 203.
Leeser, Isaak 433.
Lehrvorträge, tägliche 79.
am Sabbatnachmittag 117 ff. 120 f.
Leinwandhändler, Synagoge d. L. in Tarsos 481.
Leipzig, Reformversuche in 410.
Leuchter als Embleme 481.
Levin, M. 425.
Levita, Elia 175.
Leviten, Vorrecht bei Toravorl. 172.
Lewandowsky, Louis 509 f.

Libertiner, Synagoge in Jerusalem 461.
Lippmann aus Mulhausen 80.
Litaneien 152ff. 174 f. 223. 276. 278.
Liturgie, Erklärung d. Wortes 4. im Sprachgebrauch 205. 441.
London, Reformen in 431 ff. 439.
Lurja, Isaak, als Mystiker 387 f. sein Einfluß 11. 108. 124. 389 f. 392. 407.

Maamadot 68. 237—239.
Maamadpoesien **226.** 341. 343 f. 367.
Maarib (s. Abendgebet).
Maaribim **212.** 332. 334. 367.
Macaulay, T. B. 405.
Machsor **6—8.**
Saloniki 51.
Vitry 8. 363.
Kommentare zum 335. 337.
Maftir 168. 175.
Maimonides, Moses, Gebetordnung 11. 362.
über den Torazyklus 161.
über Piut 303.
über Gesang 505.
über Synagogenbau 460. 464.
Manchester, Reformen in 433.
Manhig 369.
Mantel beim Gebet 500.
— für die Tora 472.
Märtyrer, Die zehn 228. 290. 337. Gedächtnis der 203. 231. 336 f.
Mater synagogae 484.
Megillot an Festtagen 137 ff. 184 ff. (s. auch Hagiographen).
Meir b. Baruch aus Rothenburg 15. 59. (72.) 338—369.
— ha Cohen 369.
— b. Isaak 334.
Meiron, Synagoge in 461.
Melodien für Gebete 503—505. beim Vortrag der Piutim 283. **295** f.
bei d. Schriftvorl. 156. 171. 504. in Reformgemeinden 403. 420.
Memern 203.
Memorbücher 203.
Menachem b. Jacob 328.
— b. Joseph 370.
— b. Machir 335.
Mendelssohn, Moses 394.
Mendelssohnianer 3. 396. 400.
Merkaba bei d. Mystikern 18 f. 62ff. 210. 379—381.
Meschullam b. Kalonymos 66. 327 f.
Messianismus 387. 400. 404 f. 419. 422. 434. 436.
Messianische Gedanken u. Bitten im Gebet:
im Schma 19 ff.
in der Tefilla 28 ff. 50. 54.
in den Tachanunim 79. 83 f.
in d. ersten Benediktionen 92.
im Kaddisch 93. 95. 97.
im Sabbatgebet 116. 118.
im Musaf d. Festtage 134 f.
bei d. Neumondverkündigung 124.
in d. Haftarabenediktionen 180.
in der Keduscha 65 f.
ihre Fassung in Reformgebetbüchern 50. 54. 56. 400 ff. 417. **419** ff. 422 f. 430. 434. **437** f. 441.
Mesusa 25. 247.
Metrum im Piut 285. 291. **294** ff. 309. 346.
Meturgeman 178. **187** ff. 197 f.
Midrasch 195.
s. Einfluß auf d. Piut 275. 279. 281. 288. 317 f. 341 f.
Mihrab 470.
Minäer, Bedeutung des Wortes 36. Benediktion eines 37. Einführung einer Bened. zu ihrer Fernhaltung v. d. Synagoge 37 f. 252 ff.

Minchagebet 98—99.
Name 98.
Ursprung 98. 238.
Bestandteile 99.
am Sabbat 117—120 (s. d.).
an Festtagen 98. 168. 164.
Toravorlesung 156. 167.
Prophetenvorlesung 176. 181 ff.
Vernachlässigung 262.
Minhag-Amerika, Gebetbuch 437
Minhag-Brauch 355. 357.
Ausbildung u. Elemente des 356f.
Verbreitung 357.
-Ritus 363.
Minhagim, Aufzeichnung der 368.
Vereinigung der 374.
Überschätzung u. Krankheit der 372. 412. 427.
Mischne-Tora 11. 362.
Mittelfeiertage, Gebete an d. 137.
Toravorlesung 155 f. 165.
Moncalvo, Ritus von 9.
Montag u. Donnerstag, Tachanunim 77.
Schriftvorlesung 77. **155** f. 157. 160.
Gebete nach der Toravorlesung 202 f.
als Fasttage 76. 127. 225.
Morgengebet, Name 14.
Ursprung 238.
am Alltag 14 ff.
am Sabbat 112—115.
an Festtagen 136.
Vorbeter beim 14 f. 87. 92.
Mosaik in der Synagoge 457. 462.
Moser, Moritz 410.
Moses Kordovero 124. 386.
Mose Al-Scheich 386.
— ibn Esra 346—348.
— b. Machir 108.
— b. Maimon (s. Maimonides).
Mosesstuhl 473.
Moses-Synagogen 481.
Moseslied 116. 129.
Musafgebet, Name 115.
Ursprung 238. 248.
am Sabbat 115—117 (s. Sabbat).
am Neumond 125—126 f.
an Wallfahrtsfesten 133 f.
am Mittelfest 137.
am Neujahr 141 ff.
in Reformgemeinden 117. 401. **403** f. **420.** 424. 432. 438.
Musafopfer bei der Schriftvorlesung 165 f. 168.
Musikbegleitung beim Gebet **399.** 401 f. 411. 427 f. 432. 436.
Kampf um die **406—408.** 410. 417. 420. 427 f. 431 f. 440. 508.
Mystik, Einfluß der 281. **378—393.**
ältere 379.
der Chassidismus 391.
in Deutschland 382—384.
in gaonäischer Zeit 379—381.
lurianische 386—390.
die spanische Kabbala 384 ff.
Mystiker, Bewegungen d. M. beim Gebet 385. 392. 499.
Gesang der 200. 380. 383. 388 f. 391. 505.
Bevorzugung d. Responsionen 95 f. 502.
Bevorzugte Gebete der M.:
Keduscha 15. 18 ff. 63 f. 66.
Einleitung d. Sabbat 108.111f. 388.
Kaddisch-Responsionen 95 f.
Priestersegen 69.
Hoschanot 139.
die dreizehn Eigenschaften 200.
der kleine Versöhnungstag 124.
d. 9. Ab 388.

Nachtgebet, Einführung d. 238. 240. 247. 262.
Nagara Israel 389.
Naro, Synagoge in 456 f.
Natronai b. Hilai 7. 191. 302. **358** f.
Nebratein, Synagoge in 460. 481.

Nehardea 180.
Nehemia, Einfluß auf d. Gottesdienst 239 f.
Neila-Gebet, am Versöhnungstage 152 f. 240.
an Fasttagen 152.
an d. Maamadot 152. 237 f.
Neujahrsfest 140—149.
Name 140.
Zahl der Feiertage 132. 140.
Charakter d. Gebete 141.
3 besondere Bened. f. d. Tef. 141—144. 248. 264.
Erweiterung der III. Bened. 141 f. 147.
Sonstige Veränderungen i. d. Tef. 146 f. 301.
Berücksichtigung d. Neumonds 144—146.
Auffassung d. N. als Bußtag 146 bis 148.
Selichot am 148. 227.
Piutim i. d. Tef. 216.
Toravorlesung 158 f. 164 f.
Prophetenvorlesung 176 ff.
Schofarblasen 140 f. 204.
Selichatage vor d. 227 f.
Neumondstage 122—126.
Verkündigung der 123 f. 204. 439
Neumondsweihe 124.
Fasttage vor dem 124 f. 388.
Veränderungen d. Liturgie 125.
Hallel u. and. Psalmen 125 f.
Musafgebet 125 f.
Toravorlesung 155. 158. 164. 168.
Prophetenvorlesung 176. 181.

Österreich, Gesänge in 507.
Offenbarung, Dank für die O.
in der Tempelliturgie 236.
im Morgengebet 20 f. 25.
im Abendgebet 100.
Omer-Tage bei den Mystikern 388.
Onias der Kreiszieher 246.
Opfer, Erwähnung in der Tefilla 29 f. 55—57. 116. 126. 135. 138. 145.
Gebet um Wiederherstellung der 29 f. 55—57. **116.** 126. 134 ff. **252. 263.**
dessen Änderung in Reformgem. **404. 420.** 428. 432. 435.
Opferung Isaaks (s. Isaak).
Orgel (s. Musikbegleitung).
Orient 10. 363 ff.
Orientierung d. Synagogen 459 f.
Ornamente in der Synagoge 455 ff. 464 ff.
auf Stickereien 471 f.
Osten, Richtung d. Synagogen nach 460 f.

Paitanim 207. 305—353.
Palaggi Chaim 449.
Palästina, Entwicklung d. Gottesd. 260. 264 f.
Unterschiede von Babyl. 266 ff.
Heimat des Piut 285.
Paltui Gaon 57.
Papa R., fur den Gottesd. 264 f.
Papyrus Nash 24.
Parasche 155. 160 ff.
Benennung d. Wochen nach 161.
Pater synagogae 484.
Paris, Reformen in 439.
Perikope (Parasche) 155.
ausgewählte 158.
Umfang der 159.
Zusatzp. 157. 164. 168.
Maftirp. 168 f. 179 (s. Toravorlesung).
Perser, Verfolgungen durch d. 282.
Persien, Piutim in 338.
Pesach 137—138.
Liturgie 137 f.
Kerobot u. Gebete um Tau 138. 214 f.
Toravorlesung 165. 191.
Prophetenvorlesung 182. 191.
Peschitto, Übersetzung der 189.

Petrus 308.
Pflichtgebete (s. Stammgebete).
Pharisäer, Einfluß auf den Gottesdienst 246.
Philadelphia, Reformen in 433.
Philanthropin in Frankfurt a.M. 399.
Philippi, Synagoge in 449.
Philo 149. 159. 171 f. 195 f. **250.** 447. 451. 485.
Pinchas, Paitan 308.
Pinto Isaak 397.
Pismon **207** f. 224. 228.
Piut, Name **3. 207.** 283 f.
Entstehung u. Verbreitung 281ff. 285. 301.
Charakter 208 ff. 286 f.
Arten des 209—212.
Stoff des 288 f.
Kunstform des 281. 285 f. 290 bis 295.
Sprache des **296** ff. 318 f. 331. 339. 342. 347. 351.
Epochen des 306.
Zahl der Piut-Dichtungen 288.
Gegner des 301 ff.
Überlieferung des 373.
Kommentare zum 335. 337.
Vortrag (Gesangbegleitung) 283. 5—6.
Stellung der Reform zum 305. **397** f. 403. 427. 429. 431. **440.**
Platte als Toraschmuck 472.
Poesie, synagogale 206—208 (s. auch Piut, Selichot, Kinot).
Polen 9. 427.
Synagogenbaustil in 463. 465.
Mängel der Vorbeter in 495. 507.
Polisch 469.
Portugiesische Gemeinden, ihre Verbreitung nach d. Vertreib. 10. 374.
ihre Vorbeter 491.
ihre Stellung zur Reform 305. 431.
— Aussprache in den Reformgemeinden 401.
Prag, Reformen in 411.
Prediger, älteste Bezeichnung für 195. 197.
Haltung und Platz des 197 f.
als Ehrenbeamte 197. 487.
als Berufsbeamte 492.
Rabbiner als 197. 398. 492.
Predigt, älteste Bezeichnung für 194 f.
Arten der 196.
Gebrauch der Landessprache **196.** 398 ff. 410 f. 427. 431. 433. 440 f. **548.**
Preußen, Reformen in 400 ff. 411.
Priesterliturgie (s. Tempel).
Priestersegen 31. 56. **68—72.** 236. 238. 249. 252. 267.
Bezeichnungen für 68.
im Tempel zu Jerus. 67. 236.
in der Synagoge 68 ff. 252.
zu welchen Zeiten 71. 117. 128.
Haltung beim 68.
Gebete vor u. nach dem 69 f. 71.
Gebete d. Gemeinde während des 70.
Rezitation d. P. durch d. Vorbeter 69 ff.
Unterschiede zwischen Palästina u. Babylonien 267.
Stellung d. Reformgemeinden 72. 423. 425. 434. 438.
in den ersten Benediktionen 91.
nicht ins Aramäische übertragen 189.
als Benediktion d. Tef. 31. 59. 72. 236.
Privatandacht 25. 242. 246. 255 f. 261.
die Tachanunim 73 ff. 242. 256. 265.
die Tef. im Abendgebet 102. 261.
Nachtgebet 262.
Prophetenvorlesung 118. 174—184.
Einführungszeit u. Ursache 175 f. 178.

Name 174 f.
kein fester Zyklus 175—178.
Wahl der Abschnitte 176 f.
Verbotene Abschnitte 177.
Verzeichnisse der Abschnitte 177 f.
Vom 17. Tammus bis z. Hüttenfeste 178.
Länge der 178.
Bewertung der 179 f.
Wer dazu befugt ist 179 f. 183.
Benediktionen zur 180—182. 268.
Targum der 192 f.
Introduktionen zum Targum der 193. 334 f.
Übertragung in die Landesspr. 192 f. 403. 420. 428. 438.
Anschluß d. Schriftauslegung an 195.
an Fasttagen 128.
an Festtagen 155. 176. 182.
Proselyten, Bitte für die 38. 52.
Psalmen 14 f. 81. 186. 237. 249. 425. 438. 495.
Morgenpsalmen an Festtagen 136 ff. 147.
Bußpsalmen 152. 222.
— in biblischer Reihenfolge:
Ps. 92—93. 95—99 ... 108.
„ 113—118 ... 125.
„ 121—124 ... 113.
„ 120—134 ... 119 f.
„ 145—150 ... 85.
in nicht biblischer Reihenfolge 108. 113. 152.
Psalmen, einzelne
„ 6 ... 139.
„ 12 ... 139.
„ 17 ... 152.
„ 18 ... 137.
„ 19 ... 113.
„ 20 ... 79.
„ 22 ... 131.
„ 24 ... 201 f.
„ 25 ... 152.
Ps. 27 ... 149.
„ 29 ... 108. 138. 147. 201 f.
„ 30 ... 130.
„ 33 ... 113. 152. 434.
„ 34 ... 113.
„ 42 ... 138.
„ 43 ... 138.
„ 47 ... 147.
„ 51 ... 152.
„ 65 ... 152.
„ 67 ... 121. 152. 388.
„ 68 ... 138.
„ 76 ... 138.
„ 81 ... 138. 147.
„ 83 ... 137.
„ 84 ... 99.
„ 90 ... 113.
„ 91 ... 113. 121.
„ 92 ... 108. 113. 137 f. 434.
„ 93 ... 108. 113. 126. 434.
„ 95 ... 108. 113.
„ 96 ... 108. 126.
„ 97 ... 108. 136.
„ 98 ... 108.
„ 99 ... 108.
„ 100 ... 84. 109. 112 f.
„ 103 ... 152.
„ 104 ... 119 f. 126. 152.
„ 106 ... 137.
„ 107 ... 137.
„ 111 ... 120. 139. 203.
„ 113 ... 434.
„ 113—118 ... 125.
„ 114 ... 137.
„ 117 ... 438.
„ 118 ... 438.
„ 119 ... 119 f.
„ 120—134 ... 119 f.
„ 121—124 ... 113.
„ 122 ... 119. 138.
„ 130 ... 152.
„ 135 ... 137.
„ 136 ... 112. 137.
„ 137 ... 126.
„ 143 ... 523.

Ps. 144 ... 121.
„ 145 ... 79. 80. 85. 92. 172. 227. 439.
„ 145—149 ... 85.
„ 148 ... 201.
„ 150 ... 85. 137.
Pumpedita 20. 302.
Purim, Entstehung 130.
Liturgie 130.
Vorlesung des Estherb. 132. 184ff.
Toravorlesung 156.

Rab, Wirken f. d. Gottesdienst 263f.
Rabba, Wirk. f. d. Gottesd. 264 f.
Rabbiner, Ehrungen für den 4. 171.
Funktionen als Prediger 197. 398. 496 f.
bei d. Liturgie 200ff. 427.
— beim Vorl. d. Haftara 179.183
bei Gebeten in Reformg. 421. 436. 496.
Rabbinerkonferenz, amerikanische 437.
Rabbinerversammlung in Braunschweig 416.
in Breslau 421.
in Cassel 429.
in Frankfurt a. M. 419 ff. 427.
über Torazyklus 161.
über Ahroniden 72.
über Prophetenvorlesung 183.
über Übertr. d. Toravorl. 192.
Rapaport, S. L. 11 f.
Raschi, Gebetordnung 8. 363.
als Selichadichter 335.
als Piutkommentator 335.
Reformbewegung:
Anlaß zur Entstehung der 394 bis 396.
Die ersten Reformen i. Gtsdst. 394 ff.
Predigt u. Gebete i. d. Landessprache 398 f. 430—434.
Reformversuche in Berlin 400 bis 402.
Reformgemeinde in Berlin 421 bis 425.
— in Hamburg 402—411. 413.
— in England 431 ff.
— in Amerika 433 ff.
Gegnerschaft gegen die 406 ff. 426 f. 431 f. 434.
Stellung d. Rabbinervers. 416 bis 421.
Kampf um d. hebr. Sprache 419ff.
Stellung z. Messiasglauben zur Erwähnung d. Opfer 4. 400. 404 f. 408. 418.
Ergebnis der 439—443.
Reformgebetbücher:
Veränderungen d. Tefilla 50. 31. 56. 82. 414.
nationale Gebete u. Messianismus 50. 54. 414. 420. 428. 437.
Wiederholung d. Tef. 403. 417. 420.
Musafg. in 117. 401. 403. 417. 420. 424. 432. 438.
Sündenbekenntnis in 151.
Toravorlesung in 161. 172. 403. 417. 420.
Gebete n. d. Schriftvorlesung 205.
(s. Landessprache.)
Piutim in 305.
Kol Nidre 154. 417.
Refrain im Piut 208 f. 212. 219 f. 228. 291.
Regen, Gebet um 44. 139. **214** f. 439.
Regensburg, Gesänge in 507.
Reim 17. 19. 87. 281. 285. 291. **293.** 309.
Gürtelreime 209.
Bibelreime 309.
Religionsverfolgungen 33. 64. 257. 282—284.
Responsen 24. 26. 72. 83. 94 ff. 246. 250. **494** ff. 502.
Rezitation des Schma 22. 26. 496 f.
Rhein, Gesänge am 507.

Rhythmus im Piut 275. 278. 291. **294** ff.
Riesser, Gabriel 413.
Ringwörter 293.
Ritus der Gebetüberlieferung. 3. 8—10. 363 ff.
in Palästina 9. 260. 266 ff. 364 f.
in Babylonien 9. 260. 266 ff. 364 bis 366.
in den Balkanländern, Italien, Frankreich, Deutschland 9. 364—366.
in Spanien 10. 364—367.
in der Provence 10. 367.
in Yemen 10. 71. 74. 362.
Mischung d. Riten 364.
Abgrenzung d. Riten 367.
Wiedervereinigung der R. 374.
Rossi, Salomo de 508.
Rußland, Baustil d. Synagog. 463.
Ruth 185 f.

Saadja b. Joseph
als Paitan 321—324.
sein Gebetbuch 8 f. 361 f. 364.
seine Poetik 294. 324 f.
Sabbatgottesdienst,
Gebet zur Weihe des Tages 107. 243.
Einführung d. Abendgebetes 107 f.
— d. Musafgebetes 115—117. 248.
Modifikation d. Gebete z. Schma 109. 114. 121. 275.
— d. Tefillas 110 f. 114 f. 116 f. 118 f.
Zusätze z. Abendgebet 108. 111 f.
Kiddusch i. d. Synagoge 111 f.
Vermehrung der Semirot im Morgengebet 112—114.
Schriftvorlesung:
Toravorlesung 155 ff.
Prophetenvorlesung 176 ff. 181
Gebete dazu 199. 204.
Lehrvorträge zu Mincha 117 f. 186.
Lehrvorträge z. Abendgebet 121 ff.
Habdala 46. 121 f. 243.
in Reformgebetbüchern 108. 117, 403. 438.
Sabbate, ausgezeichnete 156, 159. 163. 317.
— die „großen" 219.
Sabbathaus 445. 492.
Saboräer 271.
Sachs, Michael 396. 422.
Sachsen-Weimar, Reformen in 411.
Safed, Kabbalisten von 386 ff.
Salman aus St. Goar 361.
Salomo b. Isaak (s. Raschi).
— b. Jehuda Hababli 225 f.
— b. Jehuda ibn Gabirol 335. 341. 344—346.
— al Kabez Halewi 108. 386.
— Lurja 81. 386 ff.
Samaritaner,
Auslegung d. Festvorschriften 155 f.
Orientierung d. Synagog. 460.
Bedachung d. Synagog. 464.
Samuel der Fromme 382—384.
— der Jüngere 37. 252.
— Hanagid 191. 341.
— Mar S. Wirken für den Gottesdienst 262.
— b. Jehuda ibn Abun 283 f.
— b. Meir 104. 114.
Sanhedrin von 1807. 398.
Sanktuarium 470.
Sargenes 500.
Schalom aus Wiener Neustadt 371.
Schaufäden 25. 247.
Schedia, Synagoge in 446 f.
Schefitib, Synagoge in 446. 450.
Schemarja ben Simcha 370.
Schemini Azeret 139 (s. Sukkaus).
Schemuel ha Katan 37. 252.
Schenkungen (s. Widmungen).
Schilfmeerlied 23. 113. 117. 129. 136.
Schimeon ha Pakoli 28. 41. 254
Schlägel 487.

Schma 14 f. **16—26.** 100—103. 247.
Namen 16.
Bestandteile 16—25. 101 f. 242. **247.**
Vortragsweise d. Sch. 22. 25 f. 496 f. 514.
in d. ersten Bened. 91.
in d. Keduscha 63 f.
beim Ausheben d. T. 199.
Fassung d. Bened. in Reformg. 20 f. 403 f. 413 f. 423. 434. 438.
Piutim z. d. Bened. 210 f. (s. Jozer).
Schofarblasen 140. 420 f.
Zeit des Sch. am Neuj. 140 f. 204.
Liturgie zum 204. 216.
im Elul 149.
Schowuaus (Wochenfest), Liturgie 138.
Asharot 217 f. 278.
Toravorlesung, Introduktion zur 191.
Übertragung der Haftara 193.
Ruth 185 ff.
Schriftauslegung 194—197.
die alte 194 f. 250.
als Predigt 196 f.
in Form d. Piut 282 ff. 288.
Schriftvorlesung **154—205.** 235. 238 f. 241. 249 f. 257. 268. 420. 438.
Toravorlesung s. d.
Prophetenvorlesung, s. d.
Hagiographenvorlesung, s. d.
Gebete zur 198—205. 425. 428. 438.
Übertragung der 186—194.
im Altertum 187 ff. 250.
im Mittelalter 191—194.
in der Neuzeit 192 f. 420. 423. 429. 438.
Poetische Introd. z. Übertr. 191. 193. 333.
Schulchan Aruch 372. 412.
Schulklopfer 487.
Schütteln beim Gebet 499.
Seelenfeier 204.
Seelenheil, Gebet für das 202. 204.
Seesen, Reformen in 399.
Segen für den Landesvater und die Behörden 203. 427.
für jüdische Behörden und Gelehrte 203. 427.
für die Anwesenden und Wohltäter 203. 479.
für Verwandte 204.
Segen bei d. Toravorl. 202 ff.
Selichot 8. 127 f. 153. 158. **221** bis **229.**
Name u. Ursprung 221 ff. 226. 276.
Charakter und Inhalt 208. 221 f. 224.
Die alte Selicha 222—225.
die poetische Selicha 224 f. 286.
in der Tefilla 225 f.
Selichottage (Fasttage) 127 f.
historische Gedenktage 225. 262.
vor Neujahr 148. 227.
die Bußtage 148. 227.
der Versöhnungstag 153. 226. 366.
Bearbeitung der S. 324 f. 329 ff. 335. 348 ff.
Zensur der 376.
Verschiedenheit d. S.-Sammlungen 368.
Seligmann, C. 439.
Semirot, Name 13. 82.
Entstehung 82. 272 ff.
Kern d. 82.
Erweiterung d. 82—86. 272.
Benediktionen zu d. 82—84. 86.
Stellung i. d. Lit. 13. 87.
am Sabbat 112 f. 403.
an d. Festtagen 136.
in Reformgebetb. 403. 413.
Septuaginta, Übersetzung 24. 188 ff.

Siddur **6** f.
- - Amram 359.
— Raschi 8. 335.
— Saadjas 87. **361** f. 364.
Simcha ben Samuel aus Vitry 363.
Simon b. Isaak 293. 328 330.
— b. Jochai, Synagoge 482.
Simson b. Zadok 369.
Sitze in der Synagoge 475 f.
Sofrim (Inhalt des Traktats) 354 f.
Sohar 385 f.
Sonntag, Gottesdienst am 399. 421. 424. 436.
Spanien, Ritus von 10. 367.
Spanische Kabbala 384 ff.
Spanische Paitanim 339 ff.
Spenden währ. d. Toravorl. 201 f.
für Synagogen 477 ff
Speyer, Synagoge in 463.
Spira Nathan 390.
Sprüche der Väter 119. 439.
Stammgebete 3. 11. 206. 396.
Geschichte 232 ff.
Heimat 279.
Ausschmückung 271 ff. 275.
Variierung 273 ff.
Abschluß 280.
und Piut 207. 283.
in der Landessprache 403 ff. (s. Landessprache).
Änderungen durch die Reform 31. 56. 403 f. 413. 423 434. 436 ff. 439.
Ständer für Gebetbücher 476.
Stehen beim Gebet 499.
Strophen im Piut 281. 285. 291 ff.
Stubentropp 504.
Suburesier, Gemeinde in Rom 482.
Sukkaus (Hüttenfest):
Liturgie am 138 f.
Toravorlesung am 157 f. 165 f.
Feststrauß am 138 f. 219 f.
Der Hoschanatag 138 f. 219 f.
Das Schlußfest 139 f. 214. 185.
Das Torafreudenfest 140. 166 f. 439.
s. Wallfahrtsfeste.
Sulzer, Salomon 509.
Sündenbekenntnis 149 f. 277.
Name 151.
Ursprung 149—150. 243. 264.
d. Priesters im Tempel 149.
am Versöhnungstag 149. 277.
im täglichen Gebet 75.
an Fasttagen 127.
Bestandteile des 150 f.
Selichot als 221 ff. 229.
in den Kinot 230 f.
Synagoge, Bezeichnungen für 444 ff.
Entstehung d. 223. 235. 246 f. 446 ff.
Die ältesten 446 ff. 453 ff.
Lage d. 448—450.
außerhalb der Stadt 107. 449.
am Wasser(?) 448 f.
an Grabstätten 482.
Staatl. Schutz d. 450 f.
Gewaltsame Umwandl. in Kirchen 450 f.
Verwendung der 452 f.
S. u. Kommune 477.
Bauart der 453—469.
Anlage und Orientierung 453. 459 ff.
Höhe u. Bedachung 459 f. 464.
Türen u. Fenster 461. 464.
Fußboden (Mosaik) 461.
Nebenräume 458. 469
Baustil 462 ff.
Ornamente 455. 461. 464 ff.
Innere Einrichtung 459—476.
Frauengalerie 423. 436. 466 bis 468.
Herstellung u. Verfügungsrecht 477—479. 482.
Benennung d. S. und Gemeinden 480—482.
Synagogengesang (s. Gesang) 503 ff.
-diener 485 ff.

Synagogenordnungen 411. 427. 571.
-verwaltung 482 ff. 492.
Synode in Leipzig 428.
Szegedin, Synagoge 466.

Tachanunim 14 f. **73—81.** 242. 256. 265. 272 f. 357. 371.
Name 73 f.
ein Privatgebet 14. 73 f. 75. 242. 256. 262.
Anlehnung an biblische Muster 75 f.
Sündenbekenntnis i. d. 76 f.
Keduscha de Sidra 78.
Anhänge an die 79—81.
am Montag u. Donnerstag 76.
an festlichen Tagen 78. 125. 129. 131. 137.
im Minchagebet 99. 125.
im Abendgebet 105 f.
Tallis 423. 499 f.
Tam, R. Jacob 154. 303. 314. 335.
Tammus 17., der 127. 388.
Targumim 187—189.
Methode 188.
Aufhören d. Targumvortrgs. 190ff.
Tarsos, Synagoge 481.
Tau, Gebet um 44. 138. **214 f.**
Teba = Schrein 469 f.
= Platz des Vorbeters 470 f. 473.
Tebet, der 10. 127.
Tefilla, Name **5.** 14 f. 27. 240. 242. **248.**
als Gemeindegebet 28. 31. 242 f.
als Gebet des einzelnen 28. 255.
Alter 28 ff. 242.
für d. Morgengebet 14. 27. 240. 428.
für d. Minchagebet 99. 243.
für d. Musafgebet 116. 248.
nicht im Abendgebet 102. 247. 255.
Aufbau 242.
an Wochentagen (s. 28 ff.). 248.
an Sabbaten 110. **248.**
an Wallfahrtsfesten 133. 248.
am Neujahrsfeste 141 ff. 248.
am Versöhnungstag 151 f.
Differenzierung 256.
am Neumond 57. 125.
an Fasttagen 54. 127. 248.
am 9. Ab 53. 129.
an Chanukka u. Purim 139 f.
an Mittelfeiertagen 137. 248.
Der Wortlaut in den 4 Sabbatgebeten 110 f. 114 f. 116 f.
der Wortlaut an d. Festen 118 f. 137. 139. 141 ff. 151 f.
Vortrag der (laut) 28. 254 f.
leise mit Wiederholung 28. 45. 89. 255.
keine Wiederholung im Abendgebet 102 f.
Ersatz für Wiederholung am Sabbat Eingang 108. 111 f.
Wiederholung in Reformgem. 401. 403. 417. 420. 429. 438.
Redaktion 30 f. 254 f.
Diktion der 242. 256.
Wortlaut, verschieden in Palästina und Babylonien 42. 267.
Änderungen in Reformgemeinden 49 f. 52. 54. 403 ff. 414. 425. 434. 438.
Poetische Einschaltungen in die T.
Kerobot 212 ff.
Selichot 225.
Kinot 129. 230.
s. Achtzehngebet, Musaf.
Tell Hum, Synagoge in 454. 460.
Tempel in Jerusalem:
Reste aus d. Liturgie d. 25. 29 ff. 55. 67. 73 f. 82. 139. 217. 219. 236. 239. **252.** 358.
Bitte um Wiederherstellung 29 ff. 55. 116. 124. 134. 252. 404. 414. 428. 438.

Tempel-Verein in Hamburg 402 ff. 413 ff.
Theodosius II. 451.
Threni (s. Klagelieder).
Tisch für Vorbeter 473.
Tischri der 3. 127 f.
Tora, Verherrlichung der T. am Torafeste 168. 174. 205.
Bekleidung der 472.
Torafreude (s. Sukkaus).
Torarolle 471.
Vorschriften über d. 168. 174.
Zahl der 168. 174. 268.
Aus-, Ein- u. Hochheben 156. 174. 198 ff. 474.
Toraschrein 174. 469 f.
Toravorlesung:
Ursprung u. Anfänge 155. 158. 235. 243.
Tage der regelmäßigen 155 f. 159. 249.
Einführung eines Zyklus 157 ff. 167. 257.
einjähriger Zyklus 155. 160 f. 177. 268.
dreijähriger Zyklus 160 f. 177. 268. 403. 420. 428 f.
dreieinhalbjähriger Zyklus 161 f.
Vorlesung ohne Zyklus 161. 425. 438.
Beginn des Zyklus 162. 166 f. 539 f.
Perikopen der 155 f. 159. 160 ff. 168 f. 195.
Zusatzperikope 157. 164. 168.
Maftirperikope 168 f. 179. 183. 268. 240.
Die P. der Feste 156 ff. 162 ff. 165 ff.
Vorlesung in der Landessprache 171. 250.
Verfahren bei der 156. 169 f. 355. 417.
Melodie der 156. 171. 403. 420. 504.
Aufrufen zur 170 f. 199. 417. 420. 427.
Reihenfolge der Aufgerufenen 172 f.
Benediktionen zur 171 f. 268.
s. Schriftvorlesung.
Tribüne 473.
Trishagion 61. 63. 67. 519 f.
Tropp 156. 504.

Übersetzer (Meturgeman) 187 ff. 488.
Umm el Amed, Synagoge 462.
Umzüge 199 f. 474.
am Torafeste 200.
am Hüttenfeste 219.
Ungarn, Reformen in 431.
Union of American Congegrations 436.
Union, The — Prayer Book 437. 439.

Verneigen beim Gebet 499.
Versammlung, die Große 6. 28. 30. **240** ff.
Versöhnungstag 26. 149—154. 249. 257. 388.
Die Tefilla 151 f.
Priestersegen 68. 71.
Psalmen und andere Zusätze 88 f. 152.
Neila-Gebet 152 f. 238.
Toravorlesung 158 f. 165 ff.
Prophetenvorlesung 176. 182.
Sündenbekenntnis 149—151. 226.
Aboda 153. 216 f. 277.
Selichot 150. 226.
Maamad 226. 241. 343 f.
Kol Nidre 153 f.
Verschied. Entwicklung d. Piutim 366 f.
Verstorbene, Gebet für 202. 204.
Vitry, Machsor 8. 363.
Vogelstein, H. 430.

Vorbeter:
Namen für 25. 27. 87. 212 f. 488. 493 f.
Art des Amtes 487 f.
Funktionen der 171. 492.
Anforderungen an d. 490 ff.
Mängel d. 491. 507.
D. V. i. d. Neuzeit 492. 508 ff.
Platz d. 25. 473 f.
Vorhang zur heiligen Lade 471.
Vorlesen der Schrift, ein Ehrenamt 487.
bezahltes Amt 488.
mit Melodie 503.
Vorsänger 489.

Wallfahrtsfeste 132—140. 244. 247.
Name 132.
Zahl der Feiertage 132.
die Tefilla 133—136.
Hallel 137.
Megillot 137.
Toravorlesung 165.
Prophetenvorlesung 176 ff. 181.
die Mittelfeiertage 137.
s. Pesach, Schowuaus, Sukkaus.
Widmungen für Synagogen 477 bis 479.
Wimpel für Tora 472. 479.
Wise, Isaak M. 435.
Worms, Synagoge in 463. 468. Gesänge 507.
Würdigkeit der Vorbeter 490.

Yemen, Ritus von 10. 71. 74. 338. **362.**

Zahlal ben Netanel 331.
Zeigefinger für Tora 472.
Zensur der Gebetbücher 51. 80. 375 f.
Zidkia, ben Abraham Rofe 11. 187. 369 f.
Zion, Bitte für 29. 31 f. 35. 40. 53 f. 56. 180 f. 231. 252. 270. 232. 400. 404. 428. 435. 441.
Zunz, Leopold 11. 196. 298 f. 409 f.
Zurollen der Tora 173 f. 474.
Zwischensabbate 163.
Zyklus der Toravorlesung 155 f. s. Toravorlesung.

ἀϊανῖται 486
ἄμβων 475
ἀναγιγνώσκειν 159. 170. 190.
ἀρχισυνάγωγος 483f. 577.
ἄρχων τῆς συναγωγῆς 483.

βῆμα 473.

γραμματεύς 487.

διδάσκειν 194.
δρόμος 209.

ἐγκαίνια 130.
ἐγκαινισμός 130.
ἐξέδρα 469. 575.
ἐξώστρα 466.
ἐπιστάτης 484.
εὐλογία 5.
εὐχαί 5. 27. 478.

ἱερά 445.

κιβωτός 469.

λειτουργεῖν 4. 511.
λειτουργία 4.
λόγος παρακλήσεως 196.

μήτηρ συναγωγῆς 484.

νηστεία 126.
νουμηνία 122.

οἶκος τῆς προσευχῆς 445.

πατὴρ συναγωγῆς 484.
περίβολος 458.
πρεσβύτεροι 484.
προεδρία 458. 475.
πρόναος 458. 469.
προσευκτήριον 445.
προσευχή 445. 448. 452.
προστάτης 484. 578.
πρωτοκαθεδρία 475.

σαββατεῖον 445.
συναγωγή 194. 444ff 450.

ὑπηρέτης 485.

φῶτα 131.

ψαλμός 208.

ᾠδή 207.

אאבין תשע מאות 315
א״ב 215
אב הרחמים 203
אבדנו מארץ טובה 330
אבואה ברשיון מחוללי 341
אבות 31. 43. 213
אבותי כי בטחו 338
אבינו מלכנו **223.** 152. **147**f. 76. 276. 374.
אבינו מלכ׳ זכר רחמיך . . . 147
אבל אנחנו חטאנו 150
אבל אעורר 335
אברהם בריבי מאיר 351
אגדת בראשית 186
אדון בשפטך 333
אדון עולם **88**f. 112. 390
אדיר אדירנו **66.** 520
אדיר המלוכה **141.** 146
אדני שפתי תפתח . . . . 43. 324.
אדרת תלבשת 326
אהב עמו ישראל . . . **121.** 212.
אהב צדקה ומשפט 50
אהבה **210**f. 352
אהבה רבה . . . **16.** 20. 100. 263
אהבי שמך 110
אהבת עולם 20. **100.** 109
אהבת עזוז 330
אהללה אלהי 307
אודך כי אנפת בי 331
אוחילה לאל 216. 278
אור לי על שברי 336
אוויתיך קויתיך 333
אוני פטרי רחמיתים 309
אור חדש 19
אור יום הנם 334
אור ישע מאשרים 325
אור עולם 210. 308
אז בקול רעש גדול 65
אז טרם נמתחו 335
אז רוב נסים 309
אז שש מאות 218
אזהרות **217.** 219. 558
אזהרת ראשית 218
אזכיר גבורות 308
אזכרה שנות עולמים 334
אחד (הוא) אלהינו **65.** 199
אחזי בידם 333
אחינו ישראל 124
אח״ס 291
אחר הדברים האלה 184
אחרי מות 165
אטיק ארש מלולי 327
איזה מקום בינה 343
אימת נוראותיך 326
אין כאלהינו . **80.** 106. 112. 117. 438
אין כמוך 199. 506
אין כערכך 275
איסב רשות 547
אי״ק 291
איש יהודי 184
אך טוב לישראל 336
אכסדרא 469
אל אדון . . . . . **114.** 275.
אל אלהי הרוחות 333
אל ארך אפים . . . 78. 227. 275f.
אל ברוך גדל דעה . . **18.** 114. 274f.
אל הורת לנו (הורתנו) . . **222.** 276
אל המבדיל בין קדש לחול . . 121
אל מלא רחמים 203
אל מלך יושב **222.** 276
אל מלך נאמן 21
אל נא 214
אל תעש עמנו 277
אל ב״ם 291
אלה דברי הברית 406
אלה מועדי ד׳ 136

אלהי דיד . . . . . 40. **53** f. 129
אלהי נצר לשוני . . . . . **59** f. 434
אלהי נשמה 89. 434
אלהי עד שלא נוצרתי . . 60. 151
אלהיכם 215
אלהים אל בך יצדקו 341
אלהים אל דמי לדמי 336
אלהים אצל יום זה 322
אלהים באזנינו שמענו 336
אלהים זדים קמו 336
אלהים יה מקדם 323
אלהיני שבשמים 223
אלו פינו **113.** 211
אלעזר הקליר 310
אלפביטא (ביטין) 209. 220
אם אפס רובע הקן 338
אם יוספים אנחנו 338
אם כסס חלוה 165
אם לא תשמעו לי 164
אמונים בני מאמינים 330
אמירן כח . . . . . 327 f.
אמן . . . . **494—496** 21. 28. 37. 59. 96.
אמנם אשמינו 308
אמצעות (ברכות) . . . . 46. 254.
אמצת קשור 327
אמרא 197
אמריך שפו מני 336
אמת ואמנה . . . . . **101.** 109. 263.
אמת ואמנה אמרה 121
אמת ויציב . . . . . 16. **22** f. 25. 74. 236. 263. 267. 381.
אמת יהגה חכי 332
אנא 220
אנא אלהינו 135
אנא ד׳ האל הגדול 330
אנא ד׳ הישיעה נא 200. 219
אנוסה לעזרה 307
אני ד׳ אלהיכם 66. 215
אני יהי הרשיענא 219
אני מאמין 88
אנכי אש אוכלת 322
אנסי ישראל 124
אנעים זמירות 81
אנשי אמינה אבדו 277
אנשי כנסת הגדלה 28. 240
אנשי מעמד 237
אנשי משמר 236
אספר גדולית 308
אפיקי שבתא 120
אפחד במעשי 307
אפטרתא 174
אפ״ם 9
אפן (האיפנים) 62. **65.** 210
אפפוני מצוקות 336
אקדמות מלין 191. 334
אקרא בשמך 333
ארבע פרשיות 156
אריה ביער 333
ארור המן 132
ארון, ארונא, ארנא 470
ארון הקדש 174. 470
ארחות חיים 370
ארשת שפתינו 216
אשוחח 328
אשלמתא 175
אשמנו . . . . . 76 f. **150.** 274
אשמרות 227
אשר בגלל אבות 204
אשר בחר בנו 172
אשר בחר בנביאים 180
אשר בחר בתורה 172
אשר יצר את האדם 89
אשר כלה מעשיו 109
אשר נתן לנו תורת אמת . . . 172
אשרי . . . . **79** f. 85. 153. 227. 272.
אשריכם ישראל 205
את ד׳ אלהיך תירא 321
את הברית ואת השבעה . . . 337
את הקול קול יעקב 336
את צמח דוד . . . . . 39—41. **54.** 181
את קרבני לחמי . . . . . 162 f.
אתב״ש 291
אתה אחד 118
אתה בחרת 125. **134**
אתה בחרתנו . . . . . **133** f. 264
אתה גבור **44.** 215
אתה הבדלת אנוש 153
אתה הבדלת בין 47. 121
אתה הוא ד׳ אלהים . . . **83** f. 91
אתה הוא ד׳ לבדך 324
אתה הנחלת 218. 329
אתה זוכר **143.** 216

אתה חונן . . . . . 32. **46.** 121.
אתה חוננתנו **46**f. 121
אתה יודע רזי עולם . . . 150. 153
אתה יצרת 126
אתה כוננת עולם מראש . 216. **277**
אתה כוננת עולם ברב חסד . 307
אתה מבין תעלמות לב 332
אתה נגלית 143f. 216
אתה נותן יד 153
אתה קדוש . . . . . 45f.
אתה קדשת **110.** 434
אתי מלבנון כלה 333
אתן תהלה 308. 332
אתנו הבדלת 121

בא וקרב 498
באדני יצדקו 322
באו כלה 108
בבל 266
בגלל אבות 23. 211. 267
בה״ב 127
בחדש השלישי 165. 191
בחורים 507
בחייכון וביומיכון . . . . . 97f.
בחיי נשיאנו 97
בטלנים עשרה 493
בי כנשתא 445. 449
ביחיד 444
בימה 473
בימי מרדכי 58
בימי מתתיהו 58
בין הערבים 238
בינה 46
בינו לבין עצמו 444
ביני עמודי 464
בירבי (ברבי) . . . . . 310f. 325—27. 336. 344. 347. 351.
בישיבה של מעלה 154
בית הכנסת . . . . . 170. **445.** 449. 468. 482. 492.
בית העם 444. 446
בית השתחוית 445
בית מועד 444
בית עמא 444
בית שבי דיהודיי 445
בית שבתא דיהודיי 445

בית תפלה . . . . . 444f.
בכלל התפלח 286
בכספא 165
בכור 212. 334
בכרא 165
בלילה החוא 184
במה מדליקין . . . . . 111f.
במדבר 163
במדברא 165
במקהלות 274
בנה ירושלים **39**f. 53f. 181. 230
בני הכנסת 482
בני העיר 482
בסילקי 462
בספר חיים . . . . . 59. 146f.
בעלמא דעתיד לאתח׳ 99
בעא רחמי 75
בערב 99
בקש תפלה ורחמים 75
בקשה **74.** 229. 324. 343
בראשית 167
בריך **5.** 249
בריך אלהינו שבראנו . . **79.** 121
בריך אשר נתן מנוחה . . 109. 117
בריך ד׳ אלהי ישראל 494
ברוך ד׳ המברך 17. 172
ברוך ד׳ לעולם . . . . . 102—105. 109. 272
בריך אתה ד׳ **5.** 241
ברוך מחדש חדשים 125
ברוך הוא 83. 495
ברוך שאמר . . . . . 14. **82—84.** 92. 113. 506f.
ברוך שם כבוד מלכ׳ . . . 22. 26. 93. **495.** 497.
ברח דודי 22
בריך שמה 200. 390
ברך 4
ברך עלינו **29**f. 32. 35
ברכה . . . . . **4**f. 241. 243. 249.
ברכה אחת מעין ז׳ . . . **111.** 137. 263
ברכה משלשת 68. 72
ברכו . . . . . **17.** 86. 94f. 129. 172. 211. 274. 500.
ברכות **5. 240.** 242f. 254f. 301
ברכות השחר . . . . . **87—92.** 112. 136. 274
ברכות וקללות 164
ברכות ותפלות 6

ד' מלכני 24. 211
דברים **25.** 73. **242.** 256
דברי בקשה 220
דברי שבח 220
דוכן 68. 473
דכיירן לטב 203
דלוג **125.** 159. 164. 169
דמי ליה 177
דעה 46
דרכך אלהינו 308
דרמיש 209
דרש 195—197
דרשו 183
דרשן 195—197

האדרת והאמונה 380
האוולי אל כלמאת 321
האזינו 169
האל הגבור 44
האל המשפט 50. 519
האל הסלחן 151
האל הקדוש **46.** 141. 146. 148. 519.
הבדלה 46. 120
הבדלות 240. 243
הבוחר בעמו ישר' 21. 210
הבוחר בציון 53
הבוחר בתורה 172
הבין (לתורה) 194
הבינו 32. 34. 48. 50. **60.** 255. 263. 265. 403.
הבנה 195
הגבהה 174. **199**
הגהות מיימוניות 369
הגיד 195
הדיושות 188
החיא דנחית 27. **497**
הודאה (הודייה) 31. **57**
הודו לד' כי טוב 237
הודו לד' קראו בשמו 82. **84.** 113. 129. 272.
הודו לבונה עירו 29
הודו למקבץ נדחי ישר' 29
הידד את ירושלים 177
הוצאה 174. 198
הוראה 273
הושענא 138. **219**f.

ברכית של ראש חש' 141
ברכית של יום הכ' 149
ברכנו בברכה 72
ברכת דוד 54
ברכת המאורות 16
ברכת המינים **36—40.** 51. 252.
ברכת השיר 83. 113. **125.** 249. 274
ברכת השנים 49
ברכת התורה 20. 25. 101. **171**f. 236
ברכת חולים 48
ברכת חכמה 46
ברכת כהנים 30f. 59. **67—72.** 236
ברכת משפט 50
ברכת צדוקים 52
בשביעי גזרת 109
בשחר 14
בשלח 165. 191
בתי כנסיות 445

גאולה **22**ff. 48. 101. **211.** 244. 267. 352
גאל ישראל 16. **22.** 211f. 267
גבאי בית הכנסת 485
גבאי צדקה 483
גבורות 31. **44.** 213
גבורות גשמים 44
גדולי הדור 483
גדלו 199
גואל ישראל 35. 48
גואלנו 181
גזרה 469
גזוזטרא 466
גזרות 229
גלה 133
גלילה 173
גמול חסדים טובים 43. 89
גמלה 445
גמע אלצליאת ואלתסאבח 361
גמר 210. 228
גרי הצדק 52
גרים 38. 52
גשם 138. **214**f. 293

ד' אלהי ישראל 78
ד' אלהים צבאית 335
ד' אלהיכם אמת 22
ד' ימלך 211f. 272

הושענא רבה **139.** 166. 535 . . .
הושענות 138. **219**f. . . . . .
הזכיר של ראש חדש 125 . . . .
הזכרת נשמות 204 . . . . . .
החדש (פרשת ה') 156. 163 . . . .
החזיר (מחזירין) 37 . . . . . .
החל עלינו 47. 121 . . . . . .
הטוב לך להודות 58 . . . . . .
הטוב שמך 58 . . . . . .
היה עם פיפיות 216. 278 . . . . .
היום הרת עולם 216 . . . . . .
היום תאמצנו 148 . . . . . .
היכל 470 . . . . . .
היכלות רבתי 380 . . . . . .
הכל יודוך **114.** 136. 275. 302 . .
הכנסה 174. 201 . . . . . .
הכרזה 219 . . . . . .
הלכה 206. 355 . . . . . .
הלכך נמרינהו לתרוויהו 265. 269. 557.
הלל 113 . . . . . .
הלל (בכל יום) 82 . . . . . .
הלל המצרי 125 . . . . . .
הלל והודאה 130 . . . . . .
הללויה 82. 85. **496** . . . . . .
המאיר לארץ 114 . . . . . .
המברך את עמו ישר' 59 . . . .
המולך בכבודו **104.** 109 . . . . .
המחזיר שכינתו לציון 56. **270** . .
המלך בכבודו 104 . . . . . .
המלך היושב 211 . . . . . .
המלך המשפט **50.** 148. 264 . . .
המלך הקדוש 46. 146. **264.** 267. 519.
המלך עושה השלום 147 . . . . .
המעריב ערבים **100.** 109. 121. 212
המרבה לסלח 47 . . . . . .
המשיב שכינתו 56 . . . . . .
הנח לנו **110.** 118 . . . . . .
הנרות הללו 131 . . . . . .
הנותן ליעף כח 89 . . . . . .
הנותן תורה מן השמים 172 . . .
הנותן תשועה 203 . . . . . .
הסדיר 28. 41 . . . . . .
העניה בעת צרה 48 . . . . . .
הפוכות שלש 122 . . . . . .
הפטיר בנביא 175. 497 . . . . .

הפטרה 174 . . . . . .
הפסקה 163 . . . . . .
הפרש סכת שלום **101**f. 109. 212 .
הקדיש 476 . . . . . .
הקהל 157 . . . . . .
הקול כל עמא 123 . . . . . .
הקפות 200 . . . . . .
הרב את ריבנו 132 . . . . . .
הרמת קרן הצדיקים 52 . . . . .
הרצה בתשובה 47 . . . . . .
השיבה שפטינו **33—35.** 38. 50 . .
השיבנו 32—47. 201 . . . . . .
השירים אשר לשלמה 508 . . . .
השכבה 97. 202f. . . . . .
השכיבנו **101.** 109. 136. 247. 438. 529.
השכן בציון 31. 53 . . . . . .
השלים בנביא 175 . . . . . .
השתחוה 73 . . . . . .
השתחויה 73. 462 . . . . . .

ואל יעכב 128. 48 . . . . . .
ואמרו אמן 94 . . . . . .
ואנחנו לא נדע 76. 272 . . . . .
ואני ברב חסדך 99 . . . . . .
ואני זאת בריתי 129 . . . . . .
ואני תפלתי 118 . . . . . .
ואשי ישראל 29. 55 . . . . . .
ואתה צדיק 150 . . . . . .
ואתה קדוש **79.** 117. 121f. **214** . .
ואתחנן 163 . . . . . .
ובא לציון גואל **79.** 118. 153. 272
ובדברי קדשך כת' לאמ' . . . 66
ובכן 214. 381 . . . . . .
ובכן לך תעלה קדשה 278 . . . .
ובכן נמליכך מלך 278 . . . . . .
ובכן צדיקים 141 . . . . . .
ובכן תן כבוד 141 . . . . . .
ובכן תן פחדך 141 . . . . . .
ובנחה יאמר 201 . . . . . .
ובעשר לחדש השביעי 168 . . . .
ובראשי חדשיכם 126. 145. 164 .
וד' פקד את שרה 165 . . . . . .
ודוי 25. 74. 76. **149.** **151.** 229. 308
ודוי זוטא רבא 151 . . . . . .
והאופנים 65. 67. 210 . . . . . .
והביאנו לשלום 20 . . . . . .

והיא רחים **77** f. 273
והיא רחים **16.** 100. 109. 152
והחזית וישררו 210
והיה אם שמע 16
והיה היום הזה 165
והמינים 51
והניתת מן המנחה 162
והשיאני **125.** **133** f. 146. 151
וזאת הברכה 166 f. 535
וזאת התורה 174. 199
ויאמר **16.** 24. 101
ויאמר דוד 76
ויבא עמלק 169
ויברך אלהים 110
ויברך דוד 86
וידבר משה 136
ויהי בנסע **199.** 390
ויהי ניעם 121
ויהי רצון 89
ויחל משה 164
ויכל אלהים 110
ויכלו השמים **110** f. 273
ויעל משה 166
יוצמח פרקניה 97
וירד אביר יעקב 333
ויתן לך 122
יכל החיים 57
יכסא דוד 53
יכתב לחיים טיבים **58.** 146 f.
ולא נתתי 115
ולירושלים עירך 40. **53.** 213. 270
ולמלשינים 36. **51.** 213. 375
ולמשימדים 50
ומלכית זדון 51
ומיחתם ונסכיהם 138
ומפני חטאינו **134** f. 263
ונעשה לפניך את חוב' 116. 134
ונתנה תקף 366
וספרתם לכם 165
ועל כלם 57
יפרש עלינו סכת שלמ' 109
וצדקנו במשפט 34
ושמו את שמי 267
ושמר צאתנו 109
ושמרו 109. 115. 273.
ותבדל 47

יחידיתנו 136. 264
ותחזינה עינינו 56
יתיקון 246. 379
ותמלך 141
ותן ברכה 49
ותן טל לברכה 49
ותן טל ומטר 49
יתערב 71
יתתן לנו **133—137.** 145. 151. 182. 264.

זדים 36
זולתי עתה לנאת 326
זולת 210
זכיר (פרשת ז') 156. 159. **163**
זכר ברית אברהם 78. 330
זכר רחמיך 58
זכרון **142.** 144 f. 216. 229. 293
זכרון תרועה 140. 145
זכרונות 57. **141—144.** 147. 216. 229. 264. 293. 307.
זכרנו **43.** 45. 146 f. 301 f.
זמירות 14. **81—87.** 92. 136. 272.
זמן חרותנו 134. 137
זמן מתן תורתנו 138
זמן שמחתנו 138 f.
זקנים 39. 52. 475. 484

חבר עיר 249
חבריה 445
חבורית 107
חביבית 208
חג, חגא 132
חג המצות 137 f.
חג הסכות 138
חג השבעות 138
חגא דמטללתא 132
חגא דפטוריא 132
חגים וזמנים לששון 134
חדש 116. 254
חדש 122 f.
חדש עלינו 126
חובת היום 226
חול המועד 137
חומשין 174. 543
חזה בתעצומות 308
חזן, חזנא 207 f. 285. 309. **485.** **491.** 504

חזן הכנסת **485** f.
חזנות **207.** 282 f. 504
חזניא 512
חזר 169. 201
חזרה 28
חכם 197
חטאנו 78. 228
חטאנו לפניך רחם עלֵ 223
חיובים 543
חלוף מנהגים 266
חנכה 130. 163
חונן הדעת 46
חננו דיעה 46
חנון המרבה לסלח 47
חנון ומרבה לסלח 47
חסידים 52
חסידים הראשונים 246. 379
חסל סדור פסח 333
חצות 387. 389
חצי קדיש 96
חרוז 293
חרוזות 282
חתך 169
חתם 171
חתום ,חותם **5.** 249
חתימה 291
חתמנו 153
חתן 173
חתן בראשית 167
חתן תורה 167

טובי העיר, הקהל 485
טופס ברכות 243
טיר, טוד 207
טירדי 207
טל 138. **214** f. 268. 293
טלית 499 f.
טס 472
טעם 296
טרוח הדעת 498

יבכיון מר 337
יגדל **87** f. 112. 117. 390. 438
יד 472
יהא שלמא רבא 94. 96
יהא שמיה רבא **93.** 381
יהודה הלוי בר שמואל 349
יהי ד׳ אלהינו עמנו 80
יהי כבוד **85.** 113. 136. 273
יהי רצון 70. 89. 116. 124. 202 f.
יהיו לרצון 59
יהלל 201
יהללוך 113. 125
יהללוך כל פה 104
יום הדין 146
יום הושענא 139. 220
יום הזכרון 140
יום הכפרים **149.** 151. 163
יום המנוח 116. 135
יום השבת 116. 136
יום טוב 146
יום טוב מקרא קדש **133** f. 137. 145.
יום טוב שני של גליות 132
יום כפור קטן 124
יום מחילת העון 151
יום מקרא קדש 137. 151
יום ערבה 138 f. 220
יום צום העשור 151
יום שביעי עצרת 137
יום תרועה 140
יומא דערבתא 138
יוסה בר יצחק 341
יוסה ב׳ שמואל טוב עלם 332
י״ח ברכות s. שמנה עשרה
י״ח מעין י״ח 60
יחדשהו 123
יחוד השם 21
יחודים 387. 391
יחיד 476
ימי הכניסה 77. 477
ימי סליחות 227
ימי תשובה 148
ימים טובים ומועדים 132
ימים טובים לישועה 134
ימים נוראים 132
ימלך 63. 66. 214
ינאי, יניי 285. 309
יסוד העמרמי 8. 360
יעלה ויבא **57.** 125. **133—135.** 137. 144. 147. 152.
יצחק גיאת 342
יצחק בן מושיע 342
יציאה 198

יצואת מצרים 22. 244
יציב פתגם 193. 335
ייצר . . . . . 14. **16. 210** f.
ייצר איר . . . . . 14. **16.** 100. 114. 210. 275.
ייצר המאירות 17. 20. 210
ייצרות . . . . . 16. **210** f.
ייצרני צור ישועתנו 22
יקים פרקן **203.** 427
יראו עינינו . . . . . **103—105.** 109
ירד לפני התיבה 27. 497
יירדי מרכבה 18. **379.** 381
ירושלים 130
ישמח משה 115
ישמחו במלכותך . . . . . **110. 115.** 117. 119. 126. 136.
ישמחי השמים 109
ישתבח . . . . . 14. 82. **85** f. 115. 274. 381
יתברך 17. 274
יתברך וישתבח 97. 99. 381

כבד 173
כהושעת 220
כהושעת אב המון 383
כהושעת אדם יציר כפיך 336
כהנים 72
כינה 259. 378
כונות 387. 389. 391
כותי 253
כטיב 285. 307
כי ימכר לך 166
כי על רחמיך 223
כי תיליד בנים 164
כילא 471
כך גזרו 123. 219
כל הבכור . . . . . 165 f.
כל נדרי . . . . . 153 f.
כל עצמתי 211
כל פשעי 154
כלבו 370
כלם אהובים 18. 275
כן הושיענא 222
כן תברכנו 135
כניסה 201
כנסת 445
כנשתא 445. 449
כנשתא דאסיירים 450
כנשתא דגיפנא 481
כנשתא דמירדתא 452
כסא . . . . . 473 f.
כענית 223
כפר 477
כרוג **210.** 213. 373
כרך 477
כרך את שמע 26. **497**
כשם שהבדלתנו 47. 121
כשם שענית 223
כשם שעשית 130
כתבנו 153
כתר 64
כתר 472
כתר מלכות 345

לא בחסד 223
לאחריה 16. 247
לאל אשר שבת 114
לאל ברוך 19
לגמר את ההלל . . . . . 130. 532 f.
לדר ודר . . . . . 45 f.
להדליק נר של חנכה 131
להיות לכם לאלהים 65
לווחין 471
לוחות 471
לחן 296
לטרגיה 511
לילי אשמרות 227
לך ד׳ הצדקה 223. 227
לך ד׳ הצדקה באתות 315
לכה דודי 108. 388
למד 194
למינים ולמשומדים 39
למען 323
למען אהבת עמוסים 529
למענך אלהינו 308
למפרע 254
למשה צוית 116. 268
לעולם יהא אדם . . . . . 91 f.
לעז 187. 193
לועזות 170. 188. 193
לעמתם ברוך יאמרו 65
לעמתם משבחים ואומרים 65
לעסק בדברי תורה 90
לפניה 16. 247

מחדש חדשים 125. 145
מחזור 6. 309
מחזור של תפלות 7
מחזרתא 7
מחיה המתים 44
מחול לעונותינו 152
מוחל וסולח 151
מוחל עונות 151
מחילת העון 151. 182
מחרך . . . . . 210—212
מטבע (של ברכה) 5. 243
מטבע (של תפלה) 206
מטבע ארוך 5
מטבע קצר 5
מטפחות 472
מטר 294
מי אל כמוך 52
מי יתן ראשי מים 336
מי כמוך **45.** 146
מי כמוכה . . . . . 101. **210—213**
מי לא ייראך 327
מי שברך . . . . . 201—204
מי שענה 127. **223.** 276
מי ששה 123
מיושב 228
מין 35. 253
מינות 36
מינים . . . . . **36—39.** 51. 252
מכניע זדים 38f. 51
מכריזין החדש . . . . . 123f.
מכת בכורות 22
מלך 42. 273. 278
מלך אביון 329. 373
מלך אהב צדקה ומשפט . . . 50
מלך אל חי לעד 104
מלך מהלל בתשבחות 125
מלך עוזר 43
מלך על כל הארץ 151
מלך עליון 329. 373
מלך צור ישראל 267
מלך רחמן 134
מלך על כל העולם 147. 152
מלכות **5.** 22. 142. 216. 229. 293
מלכות זדון 36
מלכויות . . . . . 80. **141—144.** 147. 216. 229. 266. 293. 307.
לצור יעקב 331
לקרא את ההלל 125

מאה ברכות **7.** 358
מאהבתך 107. 110
מאיר שלים צבור 334
מארה . . . . . 210f.
מבטח לצדיקים 39. 52
מברך השנים 49
מברכין החדש 124
מגדל 473
מגיד הכתוב 195
מגלה (אסתר) 132. 184
מגלה עמוקות 390
מגמר 120
מגן (ברכה) **43. 152**
מגן (פיוט) **213.** 215
מגן אבות 43. **111**
מגן אברהם 43. 530
מגן דוד . . . . . 180f.
מדות נחמדות 296
מדות שלש עשרה 200. **222**
מדלגין (אין מ׳ בתורה) . . . 159
מדרש 195
מה אנו מה חיינו 153
מה טבו 87
מה נאמר לפניך 223
מהרה יבנה ביה״מ 251
מהרי״ל 371
מודים 264
מודים אנחנו לך 57. 519
מודים דרבנן 59
מודים מודים 254
מוסף . . . . . **115.** 133. 157. 164. **237**f.
מועד 137
מועדי אל 444
מועדי שמחה 138f. 145
מועדים 132
מועדים לשמחה 134. 146
מוצאי שבת 120
מוריד הטל 44f. 138. 268
מושח 209
מזמור לתודה 84. 201
מזמור של ברכה 121
מזמר 87
מחברות 163

מלכנו 42
מלכנו אלהינו 59
ממקומו הוא יפן 65
ממקומך מלכנו 66
מנהג 8. 266. **363**
מנהג 75. **356**
מנהג ארטלראנו 9
מנהג אשכנז 9
מנהג בני ארץ ישראל 9. 160. 266
מנהג בני בבל 10. 266
מנהג רומי 9
מנהג הלועזים 9
מנהג ספרד 10
מנהג עמעריקא 437
מנהג פולין 9
מנהג רומניא (ארץ יון) . . . 10
מנהגא דהלילא 496
מנהגים . . . . . 370ff.
מנהיגים 485
מנהיג (עולם) 11. 369
מנו ועצרו 163
מנחת אהבה ונדבה . . . 119. 275
מנ"ח 132
מנחה . . . . . **98**f. 133. 237f.
מנחה גדולה 98
מנחה קטנה 98
מנחם ברבי מכיר 336
מנחם ציון 105. 109. 129. 181 **101.**
מנין 183. 493
מנרה 476
מנצפ"ך 116
מסגיד 445
מסיים בשל שבת 135
מסוד חכמים 213
מוסרים 37. 51
מסתאגיב 228
מעוז צור ישועתי 131
מעיל 472
מעין החתימה 213
מעין המאורע **213** 125. 130. **57**f.
מעין הפתיחה 5
מעין שמנה עשרה **60.** 255
מעמד **237.** 553
מעמד (סליחה) **226**f. 341
מעמדות 163. 237. 553
מערבא (בני מ') 160
מערבות 212
מעריב 99
מעריב ערבים 100
מעריבים, מעריבות . . . . . 212f.
מערכה 333
מעשה אלהינו 373
מעשה אניש 373
מעשה עגל 189
מעשה ראובן 189
מפה 472
מפטיר בנביא . . . 175. 183. 497
מפי עוללים ויונקים 23
מפיים ,מפוטות 207
מפסיקין 163
מצוות 173
מצות חקים ובכור 166
מצות עשה 22
מצלאין אנחנא 203
מצלי אצלויי 74
מצמיח קרן ישועה . 181 **39.** 54.
מצרע 163
מקבץ נדחי ישראל 50
מקדמה 210. 229
מקדש השבת 126. 133. 181
מקדש ישראל והזמנים 136. **138**f. 145. 151. 181.
מקדש ישראל וראשי הדשים 126. 133
מקדש מעט 452
מקום שנהגו 356
מקרא 487. 497
מקרא קדש . . . 133. **138**f. 145. 158
מקושא 487
מרבה לסלוח 47
מרכבה 177
מרחיה 230
משה ברבי יעקב 347
משה ברבי קלונימוס 326
משוררים 507
משוררים הקדמונים 308
משיב הרוח . . . . . **49.** 138f. **214**f.
משומדים 35. 51
משך תורא 165
משכו 165
משכימין לסליחות 227
משלם בירבי קלונימוס . . . 327f.
משלש . . . . . 45. 213f.

משמח ציון 181
משמר 236f. 553
משפט, משפטיות 229
משקל 295
משרתים 67
מתחיל בשל שבת 135
מתחנגים 74
מתיר אסורים 48
מתנת יד 201
מתקיע 140
מתרגמן, מתורגמן . . . 187f. 197

נאמן אתה הוא 181
נביא 175
נביא בשבת במנחה 182
נביאים טובים 180
נגון . . . . . 296. 503—505
נדבה 478
נחית (ההוא דנח') 27. 497
נחם 53. 129. 181
נחמה 196
נחמת ציון 196. 526. 548
נחמתא (שבעה דנ') 178
נחמתא (קדיש) . . . . . 94f.
נטייה על הצד 74
נטילת לולב 417
נטילת רשות 209. 213
נעילת שערים . . . . . 68—102. 152. 237f.
נעימה . . . . . 171. 503ff.
נעם 296
נענע (התנועע) 499
נעריה מעפרה 129
נעריצך ונקדישך 64
נפילת אפיים . . . . . 73—76
נצבים 163
נצרים 36. 51
נקדש 64
נקדישך 64
נקראין ולא מתרגמים 189
נר תמיד 476
נשא את ידיו 68
נשא כפיו 68
נשיאים (פרשת נש') 164
נשיאות (נשיאת) כפים . . . 68
נשמת כל חי . . . . . 113f.

נשמת 211f. 336
נשמתים, -מתות 352

סדור, ס' תפלות . . . . . 6f.
סדר Kal 6. 28. 41. 254
סדר Piel 498
הסדיר 498
סדר Nomen . . . . . 6. 155. 157. 160. 254. 332.
סדר ברכות 31
סדר היום 79
סדר המערכה 332
סדר ודוי 74
סדר טרוייש 371
סדר יום הכפורים 74. 149
סדר סליחה 222
סדר עבודה 153. 216f. 277
סדר עבודה . . . . . 413 (Gebetbuch)
סדר קדושה 79
סדר רב עמרם 8. 360
סדר תענית 127
סדר תפלה 6
סדר תפלות וברכות 5. 359
סדר תפלות ישראל 437
סדר תפלות כל השנה 11. 362. 512
סדרא 6
סדורא דיומא 277
סדרא 155. 160
סדראי 184
סדרי סליחה 222
סדרים . . . . . 120f.
סדרים 160. 186
סודות התפלה 381
סלח לנו 32. 35f. 47. 225. 227
סליחה (ברכה) 47
סליחה . . . . . 222. 224f.
סליחת העון 151
סליחות 8. 127. 148. 153. **224.** 227
סליק ענינא 178
סליק . . . . . 210. 213f.
סמוך לחתימה 5
ספירת מעשים 214
ספסלא 475
ספר . . . . . 486f.
ספר (תורה) 174. 201
סופרים 52

סיפרים (מסכת) . . . . . 354f.
סרנו ממצותיך 150

עאל ידרש 197
עבודה 4
עבודה (ברכה) . . 29. 31. **55**f. 267
עבודה (סדר) . . . 153. 216f. 277
עבודה שבלב . . . . . 1f.
עבר 27. 62
עבר לפני התיבה . . 27. 37. **497**f.
עבר קומי תיבותא 27
עברינים 154
עדה 493
עולם התקון 387
עונת קריאת שמע 554
עוזר אבתינו 23
עזרת אבתינו 23. 210
עזרת נשים 466
עטם (התעטם) 499
עטרה 472
עיר גדולה 477
על דא יתברך 547
על הכל 199
על הנסים . . . . . 58. 130f.
על העבודה 31
על הצדיקים 35. 38. 52
על הראשונים . . . . . 210. 267.
על חטא 150f. 153. 274
על חטאים 151
על ירושלים 53
על ישראל ועל צדיקיא . . . 97
על ישראל ועל רבנן 97
על כן נקוה לך 143. 216
על מקרא מגלה 132
על נטילת ידים 89
עלוב 292. 336
עלה לדוכן 68
עלה למנין 183
עלטאר 473
עלינו לשבח . . . 80f. **99.** 106. 112. 117. **143.** 375. 434.
עלת תמיד 437
עמד לקרות בתורה 170
עמד על גביו 237
עמוד (= מעמד) 237
עמוד . . . . . 474f.

עמודי (ביני) 464
עמי עמי בני ישר' . . . 188. 192
עמרם 8. 360
ענה 494
ענה 208
ענה בהושענא 323
ענין **157.** 159. 178. 196
ענני 48
ענני אבינו 223
עסטרויטא 209
עץ חיים 472
עצרת, עצרתא 132
עקדה 143
עקדה (פיוט) 229
עקדה (פרש') 165
עקרים י"ג 88
ערבה, ערבתא . . . . . 138f.
ערבית 99. 133. **240**
ערוות 167
ערך 6
ערך מלין 6
ערכים ארבעה 156
ערקיין (אלעראקיין) 480
עשה למען 223
עשה השלום **59.** 147f. 267
עשה שלום 215
עשר תעשר 166
עשרה בטלנים 492
עשרת ימי תשובה 148
עת רצון 118. 261

פדויות ג' 122
פזם 208
פזמון **208.** 218. 220. 224. 228
פיחה 170
פטום הקטרת 80. 99. 106. 117
פטורת משה 205. 221
פיביטא 209
פיוט, פיוטים 3. **207.** 220. 282. 302
פייט 207. 309. 504
פייטן, פיוטנא 207
פינחס 311
פנים כנגד פנים 69
פסח, פסחא 132
פסל במדבריא 165
פסל לך 164

פסק 169
פסק סדרי 186
פסוק 5. 249
פסוקי דזמרה . . 14. **81**—**87.** 136
פסוקי סליחה 222
פסוקי רחמים 224
פסוקי רצוי 222
פסוקים (פואסיק) . . . 224 (323)
פעמים . . באהבה 65
פקד (פקדונות) . . . 57. 142. 144
פקידו ופסחו 163
פרה (פרשת פ׳) 156. 163
פורים 163
פרכת 471
פרנסה (ברכת) 49
פרנסים 482. 485
פרס ידיו 68
פרס על שמע . . . 26. **496** f. 515
פריסא 471
פרעוסתא 178
פרש סכת שלום . . **101** f. 109. 267
פרשה **154.** 156. 169
פרשיות ארבע 156
פרשת המועדות 165
פשוט ידים ורגלים 73
פושעים 36
פתח 171
פתיחה 218. 222
פיתחות בברוך 5

צבור 126. 493
צדוק הדין 119
צדקתך צדק 119. 125
צו 163
צום העשור 151
צומא רבא 149
צומו וצלו 163
צור ישראל וגואלו . . . 22. 267
צור ישראל קומה 23
צירנו צור ישיעתנו 22
ציון, ציוני 230
ציון הלא תשאלי . . . 230. 350
ציפי 475
ציוא 476
צלי . . . . . 5. 27. 74.
צלוה יוצר 14

צלותא 5. 27
צלותא דמנחה 98
צלותא דשחרית 14
צלותא דתעניתא 127
צרכן של בריות 57

קבלת שבת 108
קבע 554
קברץ גליות 50
קדש 470. 522
קדש בכספא 165
קדש לי כל בכור 165
קדוש אתה **45**. 62. 267
קדוש (Refrän) 210. 214
קדוש החדש 123
קדוש היום 107
קדוש של עמידה 61
קדושה 45. **61**. 129. 278
קדושה דסדרא . . . . . 61. **79.** 94. 121. 129. 132.
קדושות 45. 240. 243
קדושת היום . . . . . 57. **107**. **110**. 141. 143 f. 146 f. 151.
קדושת השם **31.** 45. 61. 141. 146
קדושה משלשת 214
קדשנו במצותיך . . . . . 110. 133. 135 f.
קדיש . . . . . 79 f. 86. **92**—**98**. 99. 106. 129. 211. 500.
קדיש אבל 96
קדיש בתרא 96
קדיש גמור 96
קדיש דרבנן 96
קדיש זוטא 96
קדיש חסר 96
קדיש חצי ק׳ 96
קדיש יתום 81. 96
קדיש שלם 96
קומו ותקעו 163
קול רנה ותפלה 509
קילור . . . . . 310—312
קינות 8. 129. 229
קלורא 311
קלור 310. 311
קלורי 317
קללת (אין מפסיקין בק׳) . . 169
קללור 314

רמ"ח 22
רמונים 472
רפאנו 32. 48
רפיאה 48
רופא חילי עמו ישר' 48
רופא חולים 48
רצה (ברכה) **30** f. **55** f. 71. 99. 128.
רצה במניחתנו **110** f. 117. 119. 136
רצה והחליצנו 111. 152
רציו (פסוקי ר') 222
רצפה 462
רשות 205
רשות־רשויות 191. 202. 209. **211** bis **213.** 216 f.

שאו שערים 201
שאיתך לבדך בריאה נעבד 30. 56
שאלה 49
שאלי שרופה 338
שאמיין 480
שבח והודאה 220. 282
שבחות 221
שבלי לקט 11. 369
שבעה דנחמתא 178
שבעה טובי העיר 485
שבעה שבעות 165
שבעתא 213
שובר אויבים 52
שובר רשעים 52
שבת הגדול 219. 551
שבת של מי 197
שבתות למנוחה 135
שגור 256
שהחיינו 131 f.
שובה 183
שיר או כשב 165
שחה 499
שחר אבקשך 87
שחרית **14.** 133. 213. **237** f.
שים שלום **30. 59.** 128. 215
שיר, שירים 117. **125.** 137 f. 199. 207. 295.
שיר היחוד **81.** 117. 383
שיר הכבוד **81.** 117. 383
שיר חנכת הבית 130
שיר של פגעים 121

קלוס 110. 530
קנה שמים וארץ 43. 111
קקלר 209
קנטרס הפיוטים 363
קרא בתורה 170. 175. 188. **497**
קורא בתורה 488
קרב 123. 498
קרובא 212. 497
קרובה 212
קריבן 213
קרובות 129. 212 f. 309
קרבנות החג 165
קרויים, קרואים 170. 417
קריאת התורה 417
קריאת שמע 14. **16—26.** 100. 247
קריאת שמע על המטה 262
קריעת ים סוף 22
קריית ספר 312—314
קתדרא 473. 475
קתדרא דמשה 473

ראה אתה אמר 165
ראה בעניו 29. 35
ראש החדש 122. 125. 144 f.
ראש הכנסת 483—485
ראש השנה 132. 140. 145 f.
ראש חדש יהיה 123
ראשי חדשים 163
ראשי כנסיות 483
רבון כל העולמים 91
רבונו של עולם 70. 200. 229
רבותא 282
רבן דבחר הוראה 273. 528
רבע על סטריה 74
רגיל 265
רגל 139
רהוטה 209. 214
רחיט, רחישים 209. 214. 310
רחום וחנון חטאתי 76
רחם 53. 59. 129. 181
רחם עלינו 275
רחמים 220
רחמים ותחנונים 6. 32
רחמנא אדכר לן 223
רחמנא חטאן 223
ריש גלותא 170

שיר לד' שיר חדש 82
שכן עד 211
של ראש חדש 125
של רגלים 182
של שבת 135
של תענית 127
שלא עשאני אשה יכו' 90
של"ה 390
שלח בוכרא 165
שליח 285
שליח צבור . 27. 255. **488**f. 494. 499.
שלחן 473
שלישיה 228
שלום רב 59. 72. 99
שלמה הבבלי 325
שלמה ברבי יהודה 344
שלומות 122
שלמנית 228. 325
שלמתא 175
שלש ברכות 31
שלש (ברכות) אחרונות 55
שלש (ברכות) הראשונות . . . 43
שלש עשרה מדות 200. 222
שם 5
שמואל הקטן 37
שמואל ב' קלונימוס החסיד . 382
שמחת בית השואבה 166
שמחת תורה . 140. 167. 200. 535
שמיני עצרת 139
שמנה עשרה . 5. 14. **27**ff. 39. 41. 213. 254.
שמע . **16**ff. 21. 63—65. 199. 212. 247. 434. 438. 496. 506.
שמע קולנו . . . . 30. 32. 40. **54.**
שמע שמע 254
שומע תפלה 57. 60
שומע תרועה 144
שמעון הפקולי 28. 41
שמעון בר יצחק 328
שומר ישראל 76
שומר עמו ישראל 101. 109
שומרים לבקר 390
שמש . . . . . 486f.
שני וחמישי . . . . . 76—79
שני וחמישי ושני 127. 204
שני לוחות הברית 390
שניה 228
שער השמים 390
שערי ציון 200. 390
שעשה נסים . . . . . 131f.
שעת השמד 282
שפט כל הארץ 224
שפיתיב 446
שופר 142. 216. 229
שופרות . **141—144.** 216. 229. 293. 307.
שקל (שירים שקולים) 295
שקלים (פרשת ש') 156. 163
שרת 4
שתים לפניה־לאחריה . 16. 101. 247

תבא לפניך תפלתנו 150
תבנה ציון ברנה 220. 323
תגלה ותראה 199
תהלה נביע 103
תודה 57
תודה וזמרה 510
תוכחה 229. 343
תוספת בכור 212
תורא 165
תורה היא 269
תחית המתים 29. 33. 44
תחנה 73. 242
תחנה (פיוט) 227. 229
תחנה מיושבת 228
תחנון, תחנונים . 14. **73—81.** 99. 105f. 125. 129—131. 137. 220. 242. 256. 265. 500.
תחנות 73. 223
תיבה 174. 469f. 473. 497
תיבותא 469
תיק 472
תכלאל 10
תלתא דפרעניתא 178
תמהנו מרעות 277
תמונות תחנות 512
תמיד 14. 213
תמרור 230
תנא דבי אליהו 80. 117
תעניות 163
תענית אסתר 131
תענית גשמים 126

תענית צבור 126
תפיחים 472
תפלה . . **5. 27.** 242. 247f. 265. 286
תפלה (ברכה) 54
תפלה לקדמך 335
תפלות 240. 242
תפלת גשם 140. 214
תפלת המוספין 115
תפלת המנחה . . . . . 98f.
תפלת הערב . . . . . 99—106
תפלת טל 138. 214
תפלת יוצר 16
תפלת ערבית רשות . . (255) 102.
תפלת שחרית 14
תפלת תענית 48
תקן . . . **28.** 252. 255. 282. 498
תקון־תקונים 389. 391
תקון הארי 392
תקון הטל והגשם 215
תקון התפלה והסודות 382
תקנה (לאחר ת׳) 171
תקנת שבת 116. 275
תקע בשופר גדול 29. 33. **38.** 144
תקע שופר הזכרון 145
תקיעות 216
תקיעות מיושב 141. 204
תקיעות מעומד 141
תקיעת שופר 417
תקיעתא **142**f. 216. 264
תקיעתא דבי רב 143
תרגם 187. 189
תרגמן, תורג׳ . . . 187. 197. 488
תרגום 187
תרגום דרבנן 546
תרועה 140
תרי״ג מצות 218
תשבץ 369
תשובה 47
תשובה 148
תשר״ק 116. 215. 291
תתבריך צורינו . . . . . 18—20
תתכלי חרבא 527
תתקבל 94. 96f. 129

Druck von Hallberg & Büchting (Inh. Alfred Klepzig), Leipzig.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BM
660
E5

Elbogen, Ismar
Der judische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 11 22 01 022 6